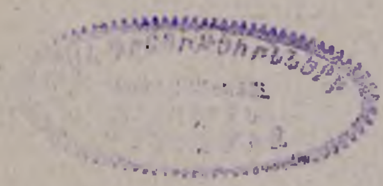
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

ԲԱԶՄԱՀԱՏՈՐՅԱԿԻ ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ ԿՈԼԵԳԻԱ

Աղայան Ծ. Պ., Առաքելյան Բ. Ն., Ավետիսյան Հ. Ա., Գալոյան Գ. Ա., Երեմյան Ս. Տ., Խաչիկյան Լ. Ս., Հակոբյան Ա. Մ., Հովհաննիսյան Ա. Գ., Ներսիսյան Մ. Գ.



ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱՅԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1984

ՀԱՏՈՐ II

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ՎԱՂ ՖԵՈԴԱԼԻԶՄԻ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆՈՒՄ

ՀԱՏՈՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Երեմյան Ս. Տ. *(պատ. խմբագիր)*, Առաքելյան Բ. Ն. *(պատ. խմբագիր)*
Արևշատյան Ս. Ս., Բարթիկյան Հ. Մ.,
Դանիելյան Է. Լ., Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ն.

ԳՄԴ 63. 3(2Հ) 1
Հ 24

Տպագրվում է ՀՍՍՀ ԳԱ պատմության ինստիտուտի
գիտական խորհրդի որոշմամբ

*Հայ ժողովրդի պատմություն /ՀՍՍՀ ԳԱ Պատմ. ին-տ.
Հ 24 խմբ. կոլեգիա՝ Ծ. Պ. Աղայան, Բ. Ն. Առաքելյան, Հ. Ա. Ավետիսյան, Գ. Ա. Գալոյան, Ս. Տ. Երեմյան և ուրիշ.— Եր.: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1984։*

Հ. 2. Հայաստանը վաղ ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում, 691 էջ, 6 քարտեզ, 34 թերթ նկ.։

Հատորն ընդգրկում է Հայաստանի վաղ ֆեոդալիզմի դարաշրջանի պատմությունը (III—IX դդ.)։ Արտացոլված են ստրկատիրական հարաբերությունների քայքայման ու անկման պատմությունը, ֆեոդալական հարաբերությունների հաղթանակն ու տիրապետությունը։

Լուսաբանվում են Արշակունիների թագավորության շրջանը, պարսկաբյուզանդական և արաբական տիրապետությունը, տվյալ ժամանակաշրջանի քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական և մշակութային կյանքը։ Քննության են առնված օտար նվաճողների քաղաքականությունը և նրա կործանարար հետևանքները հայ ժողովրդի համար, նրա դարավոր ազգային-ազատագրական պայքարը օտար նվաճողների դեմ։

Առանձին բաժին է նվիրված հայ ժողովրդի մշակույթի պատմությանը՝ հայոց գրերի ստեղծմանը, գիտությանը, արվեստին։

0505040000
Հ———————23—80
703 (02)—84

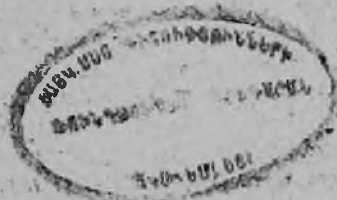
ԳՄԴ 63. 3 (2Հ) I
9 (C 43) I

ԲԱԺԻՆ Գ

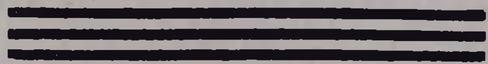
ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԱՐԱԲԱԿԱՆ ԽԱԼԻՖԱՅՈՒԹՅԱՆ ՏԻՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՆԵՐՔՈ ԵՎ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԻ ՊԱՅՔԱՐԸ ԱՆԿԱԽՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՐ VII—IX ԴԱՐԵՐՈՒՄ

ԲԱԺԻՆ Դ

ՀԱՅ ՄՇԱԿՈՒՅԹԸ ՎԱՂ ՖԵՈԴԱԼԻԶՄԻ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆՈՒՄ



ԲԱԺԻՆ Դ



ՀԱՅ ՄՇԱԿՈՒՅԹԸ ՎԱՂ ՖԵՈԴԱԼԻԶՄԻ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆՈՒՄ

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

ՎԱՂ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԲՆՈՒՅԹՆ ՈՒ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՈՒՂԻՆԵՐԸ

Վաղ ֆեոդալիզմի դարաշրջանը հայ ժողովրդի պատմության մեջ նշանավորվեց մշակութային կյանքի էական փոփոխություններով և շրջադարձերով, որոնք որակապես փոխեցին երկրի հոգևոր ու նյութական մշակույթի բնույթն ու կերպարը։ Այդ շրջադարձերը վճռական դեր խաղացին հայ ժողովրդի ավելի քան հազարամյա կյանքի ընթացքում, հիմք դնելով միջնադարյան աշխարհայեցողությանը և մշակույթին՝ իր բոլոր դրսևորումներով։

Արդեն IV—V դարերում ձևավորվող նոր, ֆեոդալական արտադրահարաբերություններին համապատասխան, սկսեցին արմատական փոփոխություններ կատարվել գաղափարական վերնաշենքում։ 301 թ. տեղի ունեցավ երկրի հոգևոր կյանքը հեղաշրջող իրադարձությունը. Հայաստանն ընդունեց քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն։ Հին հեթանոսական կրոնի՝ նրա գաղափարախոսության և ինստիտուտների, դիցաբանության ու արվեստի դեմ ծավալված բուռն պայքարում գերիշխող դիրքեր նվաճեց հայոց եկեղեցին, որը և ստանձնեց երկրի հոգևոր-գաղափարական, մշակութային կյանքի ղեկավարի մենաշնորհը։ Ֆեոդալական հասարակարգի նեցուկը դարձած եկեղեցին լծվեց նոր իշխող դասերի, աշխարհիկ և հոգևոր իշխանների սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական շահերի պաշտպանության գործին ինչպես երկրի ներսում, այնպես և արտաքին թշնամիների դեմ մղվող պայքարում։

Հայ պետականության համար ճգնաժամային IV—V դարերի սահմանագլխին ծավալված հոգևոր մշակույթի անկախացման և ազգային համախմբման ընթացքին նոր թափ հաղորդելու նպատակով ձեռնարկվեց մինչ այդ անգիր հայոց լեզվին ազգային-պետական բնույթ ու դեր հաղորդելու՝ ազգային գրերի ստեղծման գործը, որը 405 թ. տվեց իր փայլուն արդյունքը։ Հայ ժողովրդի հանճարեղ զավակ Մեսրոպ Մաշտոցի (361—440) ստեղծած գրերը բացեցին մեծ հեռանկարներ հոգևոր մշակույթի, առաջին հերթին գրականության և գիտության զարգացման համար, հնարավորություն ընձեռելով բացահայտելու կուտակված հոգևոր լիցքը և մտավոր կարողությունները։ Գրերի գյուտը երկրորդ հեղաշրջիչ իրադարձությունն էր ժողովրդի կյանքում, որը լիովին փոխեց երկրի մշակութային պատկերը և հոգևոր մթնոլորտը։

Ազգային գիրը հիմք հանդիսացավ բուն հայկական հոգևոր մշակույթի ստեղծման համար, կանխեց ուծացման և հարևան նվաճողական տերությունների կողմից կլանման վտանգը։ Գրերի ստեղծմանն անմիջապես հաջորդած հզոր լուսավորական շարժումը՝ Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի գլխավորությամբ, իր շարքերում համախմբելով ժողովրդի բոլոր խավերի տաղան-

դավոր ուժերը, պատմական ամենակարճ, անհավատալի սեղմ ժամանակամիջոցում առաջ բերեց մայրենի լեզվով բազմաբովանդակ մի գրականություն՝ ինքնուրույն և թարգմանական, որը լեզվի ճոխությամբ ու մաքրությամբ, մտքի խորությամբ ու հարստությամբ ըստ արժանվույն դարձավ հետագա դարերի համար դասական մի ժառանգություն՝ «ոսկեդարյան գրականություն»։ Այդ գրավոր հարուստ մշակույթի ստեղծմանը եռանդուն մասնակցություն ունեցան մաշտոցյան դպրոցի, իսկ այնուհետև «հունաբան» ուղղության ներկայացուցիչները։ V—VI դդ. ընթացքում ստեղծված հայ գրականությունը՝ իր բազմատեսակ գրական սեռերով (ճառագրություն, վարքագրություն, սրբախոսություն, խրատական երկեր, մեկնություն, ջատագովություն, հայրախոսություն և այլն) պատմագրությունը, փիլիսոփայությունը, քերականությունը, ճարտասանությունը դարձան այն հիմնաքարերը, որոնց վրա բարձրացավ հայ միջնադարի հոգևոր մշակույթի շենքը։ Այն ոչ միայն իր լավագույն նմուշներով, այլև ամբողջովին դուրս եկավ ազգային շրջանակներից և ձեռք բերեց համամարդկային պատմամշակութային նշանակություն։

Նշված ժամանակամիջոցում ստեղծված բազմաբովանդակ մատենագրության մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում պատմագրությունը։ V դարի հայ հեղինակներ Կորյունի, Ագաթանգեղոսի, Փավստոս Բուզանդի, Խորենացու, Եղիշեի, Փարպեցու երկերը մեծ արժեք են ներկայացնում Հայաստանի պատմության, նրա քաղաքական և սոցիալ-տնտեսական կյանքի, մշակույթի ուսումնասիրության համար։ Միաժամանակ նրանք կարևոր սկզբնաղբյուր են հարևան ժողովուրդների պատմությունը հետազոտելու առումով, քանի որ հարուստ տեղեկություններ են պարունակում Վրաստանի, Աղվանքի, ողջ Կովկասի, ինչպես նաև Պարսկաստանի, Միջին Ասիայի, Բյուզանդիայի և Ասորիքի վերաբերյալ։ Նույն արժանիքներով են օժտված նաև հաջորդ շրջանի՝ VII—VIII դարերի պատմիչներ Սեբեոսի, Մովսես Կաղանկատվացու և Ղևոնդի երկերը։

Գիտական մեծ արժեք են ներկայացնում վաղ միջնադարյան հայ փիլիսոփայական, մաթեմատիկական, տիեզերագիտական, քերականական մտքի հուշարձանները։ Դրանց շարքում իրենց լայն հնչեղությամբ, ժամանակի գաղափարական կյանքի ճշգրիտ արտացոլքով և համաշխարհային գիտական մտքի պատմությանը բերած ավանդով առանձնանում ենականավոր փիլիսոփաներ և գիտնականներ Եզնիկ Կողբացին, Դավիթ Անհաղթը և Անանիա Շիրակացին։ Նրանց երկերում արտացոլված է ոչ միայն հայ իրականության գաղափարական երևույթները և բնագիտական մտքի նվաճումները, այլև իր պարզորոշ դրսևորումն է գտել Մերձավոր Արևելքի ու Միջերկրականի ավազանի երկրներում հեթանոսությունից քրիստոնեության անցման դարաշրջանի գաղափարախոսությունը, անտիկ աշխարհից վաղ միջնադարի մշակույթին անցած փիլիսոփայական և բնագիտական տարբեր տեսություններն ու գաղափարները։

Ժամանակաշրջանի հայ գրավոր մշակույթի առաջացման ու զարգացման բարդ պրոցեսը չի ընթացել հարթ ու խաղաղ ճանապարհով։ Իշխող վերնաշենքում հստակ ուրվագծվել են երկու ուղղություն՝ կրոնական և աշխարհիկ, որոնք պայքարել են միմյանց դեմ և ազդել իրար վրա, երբեմն մոտենալով, բայց երբեք չձուլվելով իրար։ Հոգևոր-կրոնական ուղղությունը դպրության մեջ առավել ցայտուն դրսևորվել է ջատագովական և հայրախոսական երկերում, եկեղեցու գաղափարախոսությանը անմիջականորեն ծառայած մատենագրության մեջ։ Աշխարհիկ ուղղությունը, որն ավելի շատ կապված էր անտիկ, հելլենիս-

տական մշակույթի հետ, իր վառ արտահայտությունն է գտել փիլիսոփայական գրականության մեջ։ Այդ ուղղության ամենախոշոր ներկայացուցիչն է ականավոր փիլիսոփա, իր ոգով ու բովանդակությամբ աշխարհիկ փիլիսոփայական գիտության հիմնադիր Դավիթ Անհաղթը, իսկ բնագիտության ասպարեզում՝ Անանիա Շիրակացին, որոնց շնորհիվ հայ գիտական միտքը իր ձևավորման շրջանում կապվեց անտիկ աշխարհի փիլիսոփայության ու գիտության հետ և իր բարերար ազդեցությունն ունեցավ միջնադարի՝ կրոնից համեմատաբար անկախ գիտության զարգացման վրա։

Աշխարհիկ ուղղության ձևավորման գործում զգալի դեր է խաղացել V—VII դարերում հունաբան դպրոցի ջանքերով առաջ եկած թարգմանական գրականությունը։ Անտիկ փիլիսոփաների և գիտնականների՝ Արիստոտելի, Պլատոնի, Փիլոն Ալեքսանդրացու, Դիոնիսիոս Թրակացու, Պորփյուրի և մյուսների երկերի հմուտ թարգմանությունները բարերար ազդեցություն են ունեցել հայ ինքնուրույն գրականության վրա, բեղմնավորելով այն անտիկ աշխարհի գիտության մի շարք գաղափարներով, նպաստել են հայ մտավոր մշակույթի աշխարհիկ ուղղության ինքնուրույնացմանն ու հարստացմանը։ Հին հայերեն թարգմանությունների շնորհիվ անտիկ շրջանի որոշ հեղինակների ստեղծագործություններ հայերենի միջոցով են մտել համաշխարհային գրականության մեջ, քանի որ նրանց բնագրերը չեն պահպանվել։

Այս երկու ուղղությունների հետ միասին առաջացել է իշխող գաղափարախոսությանն ընդդիմադիր ժողովրդական ուղղությունը, որն իր ամենավառ արտահայտությունն է գտել աղանդավորական շարժումների գաղափարախոսության մեջ։ Ժողովրդական զանգվածների ձգտումներն ու հույզերը արտահայտող ամենաուժեղ դրսևորումն էր պավլիկյան հակա-եկեղեցական-հակաֆեոդալական շարժման գաղափարաբանությունը, որը զարգանալով Հայաստանի արևմտյան նահանգներում այնուհետև տարածվեց Բյուզանդական կայսրության տարբեր մասերում։ Այդ ուղղության գաղափարաբանությունը նույնպես տոգորված էր կրոնական ոգով և պայքարում էր կրոնական դրոշի տակ, բայց իր ոգով ու էությամբ ուղղված էր իշխող կրոնական ուսմունքի և ֆեոդալական դասերի ուժեղացող կեղեքման և հոգևոր մշակույթի դեմ։

Արմատական փոփոխություններ և շրջադարձեր են կատարվել նաև հայ ճարտարապետության, քանդակագործության, մանրանկարչության և որմնանկարչության, երաժշտության, թատրոնի, կիրառական արվեստների զարգացման ասպարեզում։ Հոգևոր և նյութական մշակույթի այս բնագավառներում ևս ստեղծվել են դարակազմիկ նշանակություն ունեցող արժեքներ, որոնք ազգային արվեստի զարգացման համար խաղացել են վճռական դեր։ Անշուշտ, լայնորեն օգտագործվել են ժողովրդական հնամենի ավանդույթները, անտիկ շրջանից եկող շինարարական արվեստի, բանահյուսության, երգարվեստի, կերպարվեստի ավանդական որոշ ձևերն ու եղանակները, սակայն այդ ավանդույթները վերամշակվել են նոր պայմաններին, նոր կրոնի ու եկեղեցական մտայնության պահանջներին համապատասխան։ Տեղական ճարտարապետական ավանդույթները, համադրվելով Ասորիքի, Փոքր Ասիայի և Միջագետքի վաղ քրիստոնեական պաշտամունքային կառույցների տարրերի հետ, V—VII դարերում ստանալով նոր ընթացք, առաջացրին տարբեր տիպի քաղաքացիական կառույցներ՝ ամրոց-դղյակներ, պալատական շենքեր, բազիլիկ, նաև գմբեթավոր բազիլիկ տաճարներ, ի վերջո մարմնավորվեցին խաչաձև-կենտրոնագմ-

բեթ ուրույն մի կառույցի տիպի մեջ (էջմիածնի Մայր տաճար, Ավանի և ս. Հռիփսիմեի եկեղեցի), որն այնուհետև տարածվեց Հայաստանով մեկ և Անդրկովկասի հարևան քրիստոնեական երկրներում։ Վաղ ֆեոդալական դարաշրջանի հայկական ճարտարապետության գլուխգործոցը եղավ Զվարթնոց փառահեղ տաճարը, որը միաժամանակ աչքի է ընկնում քանդակագործական հարդարանքի ճոխությամբ ու հարստությամբ։ Ճարտարապետության, կիրառական արվեստների, երաժշտության մեջ առավել ցայտուն է դրսևորվել պայքարը հեթանոսական մշակույթի, գաղափարների և սիմվոլիկայի դեմ և շեշտված միտումը՝ ծառայել եկեղեցու կարիքներին, նրա գաղափարական ազդեցության հաստատման գործին։ Այս բոլոր փոփոխությունները ու շրջադարձերը նոր էջ բացեցին հայ ճարտարապետության ու արվեստի պատմության մեջ։ Նյութական մշակույթի ասպարեզում ձեռք բերած նվաճումները ևս հիմք հանդիսացան ողջ միջնադարի համար։ Բնականոն զարգացման հետևանքով ճարտարապետությունն ու արվեստը իրենց ուրույն ոճով և ձևերով վերելք ու ծաղկում ապրեցին զարգացած ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում, համընդհանուր մշակույթի մեջ մտնելով որպես հայ ժողովրդի գեղարվեստական հանճարի ավանդ։

ԴԼՈՒԽ ՏԱՍՆՈՒԹԵՐՈՐԴ

ՀԱՅՈՑ ԳՐԻ ԵՎ ԴՊՐՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՆԱՎՈՐՈՒՄԸ

1. ԳՐԵՐԻ ԳՅՈՒՏԸ

Գրերի գյուտն իր բացարիկ և մնայուն նշանակությամբ հանդիսացավ հայ ժողովրդի մշակութային ստեղծագործության ամենախոշոր և ամենափառավոր իրողությունը, որն իր մեծ և բազմակողմանի դերը կատարում է դարեր շարունակ։ IV դարի վերջերին հայկական գրերի ստեղծումը դարձել էր անհետաձգելի անհրաժեշտություն։ Հայկական գրերն անհրաժեշտ էին դպրոց, դպրություն ստեղծելու, նոր առաջացած կրոնական, ֆեոդալական գաղափարախոսության ձևավորումը և հաղթանակը ապահովելու համար։

Գիրը և գրականությունը պետք է միջոց դառնային վաղ ֆեոդալական մշակույթն իր տարբեր բնագավառներով ստեղծելու և զարգացնելու և այդ ամենով հայ ժողովրդի քաղաքական, կրոնագաղափարական և մշակութային ինքնությունը պահպանելու համար։

Հայ գրի դպրության անհրաժեշտության գիտակցությամբ համակված էին ինչպես Հայոց թագավոր Վռամշապուհը, նույնպես և երկրի հոգևոր առաջնորդ Սահակ Պարթևը։ Հայ գրերը լեզվահնչունական կատարյալ համապատասխանությամբ և ճշտությամբ ստեղծեց հայ ժողովրդի հանճարեղ զավակ Մեսրոպ Մաշտոցը (361—440)։ Մաշտոցը «կարճազատ» Վարդանի որդին էր, Տարոն գավառի Հացեկաց գյուղից[1]։ Այդ ժամանակ Հայաստանում, ինչպես հելլենիս-

---

[1] Կորյուն, *Վարք Մաշտոցի, հրատ. և թարգմ. Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1941, Մաշտոցի «Մեսրոպ» անունը հանդիպում է ոչ թե նրա կենսագիր Կորյունի մոտ, այլ Խորենացու Պատմության և «Պատմութիւն սրբոյն Ներսեսի Պարթևի» («Սոփերք Հայկականք», Զ, Վենետիկ, 1853, էջ 83, 110) գրվածքում։ Մ. Էմինը ենթադրում է, որ Մաշտոցը ծագում էր Մամիկոնյանների նախարարական տոհմից (տե՛ս* «Исследования и статьи», Н. О. Эмина, М., 1896, *էջ 206)։ Լեոն կարծում է, որ «Որդի Վարդանայ» նշանակում է զավակ «անազատ անվանվող գյուղական դասակարգի» (Հ. Ա, էջ 679)։ Հ. Աճառյանը կարծում է, որ Բուզանդը «կարճազատ» բառով նշանակում է դասակարգային կալվածատիրական մի աստիճան և այդ բառը պիտի ծագած լինի «կարճ»՝ «փոքր, համառոտ» և «ազատ»՝ «ազնվական» բառերից, ուստի և նշանակում է «փոքր ազատ, երկրորդական կամ աննշան ազնվական»։ Հ. Աճառյանն այնուհետև հետևություն է անում. Մաշտոցը ազնվական չէր, բայց կարող էր լինել «կարճազատ» (տես* Հ. Աճառյան, *Հայոց գրերը, 1968, էջ 72, 87)։ Իսկ Հ. Մանանդյանը գտնում է, որ չնայած... Անանուն ժամանակագրության մեջ ասվում է, որ «Մեսրովբ Եռանէլի ի Հացեկաց Տարաւնոյ, յազատ տանէ»։* Ա. Աբրահամյան, *Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944, էջ 389), սակայն դրա մասին տեղեկություն չեն տալիս ոչ Կորյունը, ոչ էլ Փարպեցին և հետևելով Փավստոսի մի վկայության, որ Հացեկացն անվանված է «կարճազատների» գյուղ (Գ, ԺԲ), նշում է, որ Մաշտոցը «արտոնյալ այն ազատ գյուղացիների դասից էր, որոնք պարտավոր էին ծառայել ռամիկ հեծելազորքի շարքում» (*Հ. Մանանդյան, *նշվ. աշխ., էջ 248)։*

տական ժամանակաշրջանում, դեռևս նախկինի պես կրթությունը հունարեն էր, չնայած նրան, որ ուսուցումը և եկեղեցական արարողությունները տարվում էին նաև ասորերեն։ Պատանի Մաշտոցը կրթությունն ստացել էր Տարոնում, «հելլենական դպրութեամբ»[2]։

Մեսրոպ Մաշտոցը գիտեր հունարեն, պարսկերեն և ասորերեն, իսկ վրացերենի վրա, ինչպես նշում է Հ. Աճառյանը, գոնե այնչափ գաղափար ուներ, որ կարողացավ կազմել վրացերեն այբուբենը[3]։

Կրթությունն ավարտելուց հետո Մաշտոցը Տարոնից գալիս է Վաղարշապատ և ծառայության անցնում արքունի դիվանում՝ Առավանի հազարապետության օրոք իբրև զինվոր և գրագիր[4]։ Սակայն Մաշտոցը կարճ ժամանակ մնաց արքունի ծառայության մեջ։ Կորյունը գրում է, որ Մաշտոցը «տեղյակ ու հմուտ էր աշխարհական կարգերին» և «իր զինվորական արվեստով սիրելի էր դարձել իր զորականներին»։ Այնուամենայնիվ նա նախընտրեց հոգևորականի կյանքը[5]։ Մաշտոցն իր աշակերտների հետ միասին գնում է Գողթան գավառ և այնտեղ զբաղվում քարոզչությամբ[6]։

Այս քարոզչական գործունեության ժամանակ Մեսրոպ Մաշտոցը դժվարությունների հանդիպեց մայրենի լեզվով եկեղեցական գրքեր չլինելու պատճառով և «միտքը դրեց մի հնարք գտնել, հայոց լեզվի համար տառեր ստեղծել» և աշխատանքի անձնատուր լինելով՝ զանազան փորձերով չարչարվում էր[7]։

Գողթան գավառից 393 թ. Մաշտոցը վերադառնում է Այրարատ և ներկայանում կաթողիկոս Սահակ Պարթևին, որը հավանություն է տալիս Մեսրոպի մտահղացմանը՝ ստեղծել հայերեն գիր, դպրոց, դպրություն և եկեղեցական արարողությունները կատարել հայերեն։ Այս առթիվ գումարվում է հատուկ ժողով, որին բացի Սահակից ու Մեսրոպից ներկա էին նաև Հայոց բոլոր եպիսկոպոսները։ Ժողովականները որոշում են «Հայ ժողովրդի համար նշա-

---

2 Փարպեցի, Ա, ժ։ Լեոն գտնում է, որ Մաշտոցն ուսումն առել է Ներսես կաթողիկոսի բացած դպրոցներից մեկում։ Հ. Աճառյանը քննելով եղած աղբյուրները գալիս է այն եզրակացության, որ «Մեսրոպը Ներսեսի աշակերտը չի եղած, իսկ իր ուսուցչի անունը հայտնված չէ մեզ» («Հայոց գրերը», էջ 75)։

3 Հ. Աճառյան, Հայոց գրերը, էջ 78—79։ Գիտնականը,—մերժելով Ն. Ակինյանի այն կարծիքը, թե Մեսրոպի կրթության «հելլենիստական շրջանը» անցել է Անտիոքում, ավելի հավանական է համարում ենթադրել, որ նա իր կրթությունը ստացել է Տարոնում, ս. Կարապետի հռչակավոր վանքում (Նույն տեղում, էջ 75)։

4 Կորյուն, Գ, էջ 36—37, Ղազար Փարպեցի, Ա, ժ։ Հ. Աճառյանը նշում է, որ Մեսրոպը դիվանագիր էր Առավան անունով անձի հազարապետության ժամանակ («Հայոց գրեր», էջ 79—80)։ Հ. Մանանդյանը ենթադրում է, որ Կորյունի նախնական բնագրում մատնանշված է եղել, որ Մաշտոցը ծառայել էր Հայոց Խոսրով թագավորի արքունիքում Առավան հազարապետի ձեռքի տակ (տե՛ս Я. А. Манандян, Месроп Маштоц и борьба армянского народа за культурную самобытность. Ереван, 1941, стр. 12: Տե՛ս նաև նրա «Քննական տեսություն», հ. Բ, մ. Ա, էջ 250)։ Ա. Մուշեղյանն ապացուցում է, որ Առավան հազարապետը նույն ինքը Վահան Մամիկոնյանն էր՝ սպարապետ Վասակ Մամիկոնյանի եղբայրը։ Հետազոտողը ենթադրում է, որ Մեսրոպ Մաշտոցը ծնվել է 356 կամ 357 թ. («Լրաբեր հաս. գիտ.», 1983, № 7, էջ 75)։

5 Կորյուն, էջ 39։ Հ. Աճառյանը նշում է, որ Մեսրոպն արքունական դիվանագիրի պաշտոնումն էլ իր ուսումը շարունակեց այս կամ այն ձևով և, ինչպես Կորյունն է ցույց տալիս, նա սովորեց, «թե զինվորական արվեստը և թե կրոնական գիտությունները («Հայոց գրերը», էջ 80)։

6 Խորենացի, Գ, խէ։ Մանրամասն տե՛ս Հ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 89—90։

7 Խորենացի, Գ, խէ (աշխ. թարգմ., էջ 285)։ Հ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 98—99։

նագրեր հորինել»[8]։ Այս մասին Սահակ Պարթևը և Մեսրոպ Մաշտոցը տեղեկացնում են Վռամշապուհ թագավորին։ Աբել անունով մի քահանա թագավորին հայտնել էր, որ ասորի եպիսկոպոս Դանիելի մոտ կան հայերեն նշանագրեր։ Վռամշապուհը Դանիելի մոտ է ուղարկում իր պալատականներից մեկին՝ Վահրիճին, որն ստանալով «դանիելյան» նշանագրերը, դրանք ուղարկում է Վաղարշապատ[9]։

Սահակը և Մաշտոցը թագավորի կարգադրությամբ մանուկներ հավաքեցին և մոտ երկու տարի նրանց սովորեցնում էին «դանիելյան» նշանագրերով[10], բայց փորձը ցույց տվեց, որ այդ նշանագրերը պակասավոր են և չեն կարող ճշտությամբ արտահայտել հայերենի վանկերն ու հնչյունները։ Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի առաջ նորից ողջ լրջությամբ ծառացավ հայերեն նշանագրեր ստեղծելու խնդիրը։

Այս անգամ Վռամշապուհ արքայի կարգադրությամբ Մաշտոցը մի քանի աշակերտներով մեկնում է ժամանակի կրթական կենտրոնները՝ Ամիդ, Եդեսիա[11]։ Եդեսիայում Մեսրոպ Մաշտոցը հնարում է հայերեն լեզվի նշանագրերը։ Այնտեղից նա իր օգնականների հետ գնում է Սամոսատ, որտեղ Հռոփանոս հույն հմուտ գրչի աջակցությամբ վերջնականապես ձևավորվում և գծագրվում են նշանագրերը[12]։ Մաշտոցը նորաստեղծ հայկական այբուբենի 36 տառերին անուններ է տալիս և դասավորում հունական այբուբենի օրինակով[13]։ Իր աշակերտներ Հովհան Եկեղեցացու և Հովսեփ Պաղնացու հետ միասին Մաշտոցը ձեռնարկում է «Աստվածաշնչի» թարգմանությունը, սկսելով Սողոմոնի առակների գրքից։ Հայերեն գրված առաջին բառերն էին՝ «Ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ»[14]։ Այսպիսով, հայերեն գրերի ստեղծման մեծ ու տքնաջան աշխատանքն ավարտվում է 404/5 թվականին[15]։

---

8 Կորյուն, էջ 42։

9 Ըստ Կորյունի, այդ տեղի է ունեցել Վռամշապուհի հինգերորդ տարում, այնուհետև երկու տարի դրանցով ուսուցանել են մանուկներին, և նորից՝ նշված հինգերորդ տարում Մաշտոցը գնացել է Անտիոք (Կորյուն)։ Մարկվարտը ենթադրում է, որ «ամս երկուս»-ն անհրաժեշտ է ուղղել, «ամիսս երկուս» (Маркварт, Պատմութիւն հայերէն նշանագրերու, էջ 26, ծան. 1), իսկ, ըստ Հ. Աճառյանի, Կորյունի մոտ առաջին «հինգերորդը» անհրաժեշտ է ուղղել «երրորդ» (Հ. Աճառյան, «Երկու ուղղում Կորյունի մեջ», Տեղեկագիր ԱրմՖանի, 1941, 1 (6), էջ 169—170)։ Տե՛ս նաև Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 80—83։

10 Նույն տեղում։ Հ. Աճառյանը դանիելյան տառերի մասին ենթադրություն է արել, որ դրանք «ուրիշ բան չէին, եթե ոչ ինչ-որ արամեական հնացած տառեր», որոնք թյուրիմացաբար ներկայացվել էին որպես հայերեն տառեր «արամեական և արամյան (հայ) բառերի շփոթությունից» (Հ. Աճառյան, «Երեք հարց Մեսրոպյան այբուբենի շուրջը», «Էջմիածին», 1946, օգոստոս-հոկտեմբեր, էջ 38—39)։

11 Մանրամասն տե՛ս Հ. Աճառյան, Հայոց գրերը, էջ 115—127։

12 Կորյուն, էջ 48։ Տես Հ. Աճառյան, Հայոց գրերը, էջ 135։ Մաշտոցը հանդիպում է նաև Թեոդորոս Մոփսուեստացուն՝ Նեստորիոսի ուսուցչին (տե՛ս Ն. Ադոնց, «Անծանոթ էջեր Մաշտոցի և նրա աշակերտների կյանքից ըստ օտար աղբյուրների», «Հանդէս ամսօրեայ», 1925, 5—12)։

13 Նույն տեղում։

14 Նույն տեղում, Ը, էջ 50։

15 Տե՛ս Հ. Աճառյան, Հայոց գրերը, էջ 399։ Ն. Ադոնցը և Հ. Մանանդյանը եկել են այն եզրակացության, որ Մեսրոպ Մաշտոցի հայկական նշանագրերի գյուտը տեղի է ունեցել Վռամշապուհի թագավորության հինգերորդ կամ վեցերորդ տարում, այն է՝ 392—393 թթ. (Ն. Ադոնց, Մաշտոց և աշակերտք նորին, էջ 230, Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն... հ. Բ, մ. Ա, էջ 266)։ Ավելի ճիշտ կլիներ ասել, որ այս թվականներին սկսվել է Մաշտոցի գործունեությունը հայերեն գրերի ստեղծման բնագավառում, որն ավարտվել է 404/405 թթ.։

Հայ նորագյուտ նշանագրերով վերադարձող Մեսրոպ Մաշտոցին Երասխ գետի ափին մեծ շուքով դիմավորեցին Վռամշապուհ թագավորը, Սահակ Պարթևը և երկրի այլ մեծամեծներ, որտեղից հանդիսավորությամբ ուղևորվեցին դեպի Վաղարշապատ մայրաքաղաքը։ Ժողովուրդն իր մեծ զավակին ընդունում է ցնծությամբ[16]։

2. ԴՊՐՈՑ: ԿՐԹՈՒԹՅՈՒՆ

Մեսրոպ Մաշտոցն իր աշակերտներով սկսում է «թարգմանել և սովորեցնել»։ Ամենից առաջ հարկավոր էր ուսուցիչներ պատրաստել, Սահակ Պարթևը և Մեսրոպ Մաշտոցը Վաղարշապատում հիմնեցին առաջին վարդապետարանը՝ բարձրագույն դպրոցը։ Պետք էր միաժամանակ և՛ թարգմանել, և՛ գրել, և՛ ուսուցանել։ Այդ բարդ ու պատասխանատու գործն ամբողջությամբ ընկնում է Մաշտոցի ու նրա աշակերտների ուսերին։ Բոլորին համակել էր հայրենասիրական այդ մեծ գործը։ Հայերեն նշանագրեր ստեղծելուց հետո Մեսրոպ Մաշտոցը, ինչպես ասում է Խորենացին, «բոլոր գավառներում դպրոցներ հիմնեց և պարսից բաժնի բոլոր կողմերը սովորեցրեց, բացի հունական մասից»[17]*։ Առաջին հերթին դպրոցներ հիմնվեցին երկրի կենտրոնում՝ Այրարատում*[18]։

Գիտության և լուսավորության կենտրոն է դառնում մայրաքաղաք Վաղարշապատը։ Այստեղ ուսուցիչներ էին պատրաստվում, որոնք այնուհետև ուղարկվում էին Հայաստանի տարբեր գավառները։ Նրանցից մեկն էր նաև Մաշտոցի կենսագիր Կորյունը։ Վաղարշապատում կրթություն են ստանում ոչ միայն հոգևորականները, այլև նախարարներն ու ազատները։ Ինքը՝ Սահակ Ա-ն, հատուկ ուշադրություն է նվիրում իր Սահակդուխտ դստեր որդու՝ հռչակավոր Վարդան Մամիկոնյանի կրթությանը[19]*։ Պատրաստվում էր մայրենի լեզվով կրթված երիտասարդների սերունդ, որն ավելի լավ էր գիտակցելու իր հայրենիքի ծանր վիճակը և պատրաստ էր լինելու կրծքով պաշտպանելու այն։ Կաթողիկոսը ղեկավարում էր Այրարատի ռազմական տեսակետից կարևոր կետերում տեղավորված հայկական «կայենական զորքերի» ուսուցման գործը։ Ինքը՝ Մաշտոցը, թողնելով Վաղարշապատը, հեռանում է երկրի առավել խուլ ու հետամնաց շրջանները՝ գրագիտություն տարածելու։*

Այս ժամանակից սկսած հայ ժողովուրդը ձեռք է բերում մի հզոր զենք, որի օգնությամբ դարեր շարունակ պաշտպանում է իր ինքնուրույնությունն ու ազգային մշակույթը[20]*։ Հայերեն գիրն ու դրա հիմքի վրա ստեղծվող գրականությունը նաև զորեղ միջոց են դառնում քրիստոնեական կրոնը և գաղափարախոսությունը Հայաստանում ամրակայելու գործում։ Մեսրոպն իր Տիրայր Խորձենացի և Մուշեղ Տարոնացի աշակերտների հետ վերստին ուղևորվում է Գողթան, բայց այս անգամ դպրոցներ ու մենաստաններ հիմնելու։ Այստեղ նրան օգնության են գալիս տեղի իշխան Շաբաթը (Շամբիթ) և նրա որդի Գիտը*

---

16 Կորյուն, էջ 55։ Հ. Անառյան, *Հայոց գրերը*, էջ 162—167։

17 Խորենացի. Գ, ծգ (*աշխ. թարգմ.*, էջ 294)։

18 *Առաջին վարդապետարանը բացվեց Վաղարշապատում՝ Հայրապետարանի մոտ* (Հ. Անառյան, *Հայոց գրերը*, էջ 170), *այս տարիներին պիտի դպրոցներ բացվեին Վաղարշապատի շուրջը գտնվող գյուղերում, առաջին հերթին Օշականում, ապա Փարպիում, Աշտարակում, Աղցքում, Բյուրականում և այլուր։*

19 *Նույն տեղում։*

20 Я. А. Манандян, *նշվ. աշխ.*։

(Գյուտ)[21]։ *Գողթան գավառից հետո Մեսրոպ Մաշտոցն անցնում է Հարևան Սյունյաց աշխարհը, որտեղ նույնպես դպրոցներ է բացում։ Մինչև օրս պահպանվել է Գողթան գավառում Մեսրոպ Մաշտոցի լուսավորական գործունեության վայրերից մեկը՝ Մեսրոպավանը կամ Մսրվանիսը, որն այսօր ևս ուխտատեղի է շրջակա գյուղերի հայ ազգաբնակչության համար։*

Մեսրոպ Մաշտոցի այս գործունեությունն ընթանում էր քաղաքական նպաստավոր պայմաններում։ Նոր գահ բարձրացած Թեոդոսիոս Բ կայսրն իր նախորդի՝ Արկադիոսի պես ձգտում էր չխախտել խաղաղության պայմանները Սասանյան Իրանում թագավորող Հազկերտ Ա-ի հետ։

Հաստատված խաղաղությունը օգտակար եղավ նաև հայկական գրերի և կրթության տարածման համար։ Շուտով Մաշտոցը գործունեություն է ծավալում նաև Հայաստանի Բյուզանդիային ենթակա մասում[22]*։ Եթե Հայաստանի Սասանյանների տիրապետության անցած մասում հայոց արքունիքը հովանավորում էր այդ մեծ նախաձեռնությանը, ապա բյուզանդական Հայաստանում թագավորական իշխանությունն արդեն գոյություն չուներ, իսկ կայսերական զորքերի հրամանատար Անատոլիոս ստրատեգը թեև սիրալիր ընդունեց Մաշտոցին, բայց թույլ չտվեց առանց Թեոդոսիոս Փոքր*[23] *կայսեր համաձայնության հայկական դպրոցներ հիմնել։ Միայն Կոստանդնուպոլիս գնալուց և անձամբ կայսեր ու պատրիարք Ատտիկոսի (405—425) հետ տեսակցելուց հետո (420—422 թթ. միջև*[24]*) Մաշտոցը բյուզանդական Հայաստանի դպրոցներում հայերեն ուսուցանելու պաշտոնական թույլտվություն ստացավ։*

Ատտիկոս պատրիարքն իր նամակում հայտնում էր Սահակ Պարթևին, որ «մեր ինքնակալ Ավգուստոսի հրամանով քեզ իրավունք է տրվում ուսուցանել մեր կողմի (Հայաստանը), իսկ բորբորիտոնների աղանդը կամ հավանության բեր կամ հալածիր քո վիճակից»։ Ապա տեղեկացնում էր, որ «Քո ուղարկած Մեսրոպին ձեռնադրեցինք եկղեսիաստիկոս»[25]*, այսինքն՝ անդամ ուղղափառ եկեղեցու։*

Երբ Մեսրոպ Մաշտոցն իր աշակերտներով, երիտասարդ Վարդան Մամիկոնյանի հետ միասին Բյուզանդիա գնալիս, անցան բյուզանդական Հայաստանի Կարին և Դերջան գավառներով, տեղական բնակչությունը՝ հոգևորականները, իշխաններն ու «գավառացիները» մեծ հանդիսավորությամբ դիմավորեցին նրան։ Թեոդոսիոս Բ կայսրը հրամայեց, որ Մեսրոպ Մաշտոցին մեծարեն ըստ արժանվույն և նրան շնորհեց «ակումիտ» (ἀκοιμήτης, որը նշանակում է «տքնող, հսկող»), իսկ Սահակ Պարթևի թոռանը՝ Վարդան Մամիկոնյանին «ստրատելատ» կոչումները[26]*։ Իր աշակերտների աջակցությամբ Մաշտոցը «Հայոց կես ազգի համար, որ հոռոմների թագավորի իշխանության տակ էր», հայկական դպրոցներ է հիմնում*[27]*։*

---

21 Հ. Աճառյան, *Հայոց գրերը, էջ 174։*

22 *Մանրամասն տե՛ս* Հ. Աճառյան, *Հայոց գրերը, էջ 196—219։*

23 *Կայսրը, ըստ Խորենացու, դժգոհ էր Սահակ կաթողիկոսից, որ նա, արհամարհելով հույն գիտնականներին, «ինչ-որ ասորիների մոտ էր որոնել իմաստության գյուտը» (Գ, ծէ, տե՛ս նաև* Հ. Մանանդյան, *Նշվ. աշխ., էջ 273—274)։*

24 Հ. Մանանդյան, *Նշվ. աշխ., էջ 275։*

25 Խորենացի, *Գ, ծէ (աշխ. թարգմ., էջ 300)։*

26 Կորյուն, *էջ 64։*

27 *Նույն տեղում։*

Վերադառնալով Հայաստան Հռոմեական մասից, Մեսրոպ Մաշտոցն իր աշակերտների մի մասի հետ կրկին գնաց Գողթան գավառը և այս անգամ ևս նրան օգնեց Շաբաթի (Շամբիթի) որդի Գյուտը, որն այն ժամանակ Գողթան գավառի իշխանն էր[28]։ Այնուհետև Մեսրոպ Մաշտոցը վերադառնում է Վաղարշապատ[29]։

Հայ գրերի գյուտից հետո եկեղեցական գրքերի հետ մեկտեղ թարգմանվում են անտիկ աշխարհի հեղինակների լավագույն երկերը։ Մեսրոպ Մաշտոցը և Սահակ Պարթևը չէին կարող չմասնակցել «տիեզերական եկեղեցին» քննադատողների՝ «հերետիկոսների» դեմ ուղղված պայքարին, որն սկսել էր Բյուզանդական կայսրությունը։ Կոստանդնուպոլսից վերադարձող թարգմանիչները հայրենիքում գտան Մեծն Սահակին ու Մեսրոպին Տարոնի Աշտիշատում, հանձնեցին թղթերը և Եփեսոսի ժողովի (431 թ.) կանոնները, սահմանված վեց կանոն, այլև Ս. Գրքի ստույգ օրինակները[30]։ Այնուհետև «Մեծ Սահակը և Մեսրոպն ընդունելով (Բիբլիայի օրինակը), նորից թարգմանեցին մի անգամ շտապովի թարգմանվածը, նրանց հետ միասին նորից հորինելով ու նորոգելով»[31]։

Հայերեն գիրն ու գրականությունն ստեղծելուց հետո այս շարժման մեջ են ընդգրկվում եղբայրակից վրացիներն ու աղվանները, որոնք նույնպես հոգ տարան իրենց նշանագրերն ունենալու։ Ինչպես հաղորդում է Կորյունը, Մեսրոպ Մաշտոցը սկսեց «նշանագրեր հորինել վրաց լեզվի համար։ Գրեց, կարգավորեց և, ինչպես հայտնի է, հարդարեց ու, իր լավագույն աշակերտներից մի քանիսին հետը վերցնելով՝ ներկայացավ թագավորին, որի անունն էր Բակուր[32], և երկրի եպիսկոպոսին, որի անունը Մովսես էր... Եվ նա իր արվեստն առաջադրելով՝ խրատեց, հորդորեց նրանց, և ապա բոլորն հանձն առան նրա խնդրածը կատարել։ Եվ գտնվեց վրացերեն լեզվի թարգման մի մարդ, որն անվանվում էր Ջաղա և որը գրագետ ու ճշմարտահավատ մարդ էր։ Այնուհետև վրաց արքան հրամայեց իր իշխանության զանազան կողմերից և խառնիճաղանջ գավառներից հավաքել տղաներ և հանձնել վարդապետներին»[33]։ Կորյունը ցույց է տալիս, թե ինչ նշանակություն ունեցավ վրաց ժողովրդի համար վրացերեն գրերի հորինումը. «Նրանց, որ այնքան առանձին և բաժանված լեզուներից ժողովվեցին, մեկ աստվածային պատգամներով կապեց, դարձրեց մեկ ազգ, մեկ Աստծու փառաբանիչներ»[34]։ Մաշտոցը նման առաքելությամբ մեկնում է նաև Աղվանք։ Կորյունը գրում է. «Այդ ժամանակ եկավ, հանդիպեց նրան մի քահանա մարդ, ազգով աղվան, որի անունը Բենիամին էր։ Եվ նա (Մաշտոցը) հարցափորձ արեց և քննեց աղվաներեն լեզվի բարբարոս բառերը, ապա վերնապարգև կորովի իր սովորությամբ նշանագրեր հորինեց և Քրիստոսի տված շնորհքի ներգործությամբ կշռադատեց, կարգավորեց և հաստատեց... Եվ Մաշտոցը գնաց իջավ նրանց աշխարհը և, հասնելով թագավորական տեղերը, տե-

---

28 Խորենացի, Գ, կ։

29 Կորյուն, էջ 65։

30 Խորենացի, Գ, կա (աշխ. թարգ., էջ 339)։

31 Նույն տեղում։

32 Բակուրը (416—429) Պետրոս Իբերի հայրն էր, տե՛ս «Житие Петра Ивера», изд. Н. Марра. Православный Палестинский сборник, 47 вып. СПб., 1896, էջ 82—83, տե՛ս Հ. Մանանդյան, նշվ. աշխ., էջ 271։

33 Կորյուն, էջ 62—63։ Համմտ. Խորենացի, Գ, ծդ։

34 Կորյուն, էջ 65։ Հ. Աճառյանը նշում է, որ Մեսրոպ Մաշտոցը վրաց գրերը հորինել է 408 թ. («Հայոց գրերը», էջ 179—182, 339, 387)։

սավ աղվանների սուրբ եպիսկոպոսին, որի անունը Երեմիա էին ասում, և նրանց թագավորին, որի անունն Արսվաղ էր, որոնք բոլոր ազատանիների հետ միասին մեծ խնդությամբ ընդունեցին նրան Քրիստոսի անվան համար։ Ապա երբ նրանք հարցրին՝ նա բացատրեց, թե ինչի համար է եկել։ Եվ նրանք, երկուսը միասին, եպիսկոպոսը և թագավորը, հանձն առան ընդունել դպրությունը։ Նրանք հրաման տվեցին նաև, որ իրենց իշխանության գավառներից ու տեղերից դպրության արվեստի համար բազմաթիվ տղաներ բերեն և հավաքեն, հարմարավետ ու պատեհ տեղերում մաս-մաս տեղավորեն դպրոցներում և նրանց ապրուստի համար կարգեն թոշակներ»[35]։

Հայաստանում Վռամշապուհի օրոք սկսված և այնուհետև ծավալված լուսավորական լայն շարժումը, որն իրականացվում էր Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Ա կաթողիկոսի գլխավորությամբ, պսակվում է նրանով, որ հայ ժողովուրդը վերջնականապես ստեղծում է իր ինքնուրույն մշակութային աշխարհը։ Սասանյան Իրանի տիրող վերնախավը բավական ուշ հասկացավ, որ հայերի, վրացիների և աղվանների այս մեծ շարժումը, ճիշտ է, նպաստում էր նրանց հեռացմանը դավանակից Բյուզանդիայից, բայց առաջին հերթին սատարում էր այդ ժողովուրդների ինքնագիտակցության զարգացմանն ու հակապարսկական տրամադրությունների ուժեղացմանը[36]։

Հազկերտ Բ-ի (439—457) գահ բարձրանալուն պես սկսվեց Սասանյանների համաձուլարար քաղաքականությունը, որի առաջին քայլն էր լինելու ոչնչացնել հայերի, վրացիների և աղվանների ինքնուրույնությունը։ Սակայն այդ քաղաքականությունը դատապարտված էր ձախողման։

Մեսրոպ Մաշտոցը սոսկ տառերի գյուտարար չի եղել. նա նաև հիմնադիրն է հայ դպրոցի գրականության՝ արձակի և չափածոյի ու հայկական երաժշտության։ Մեզ հասած նրա բանաստեղծական քերթվածքներում դրսևորվում է մեծ քաղաքացին և մտածողը։ Նրան ամենից առաջ հետաքրքրում էր իր ժողովուրդը, իր հայրենիքը։ Մեսրոպ Մաշտոցի կյանքի և գործունեության գերագույն խորհուրդը իր ժողովրդին ծառայելն էր մեծագույն նվիրումով, նրան լուսավորելը, նրա ինքնության պահպանելը։ Տարիների տքնանքով հորինելով, մշակելով ու կիրառելով հայոց այբուբենը, զարգացնելով հոգևոր առաջընթացի, ազգային մշակույթի ստեղծման ու պահպանման անփոխարինելի զենքը՝ մեր հուրհրատող մայրենի լեզուն, Մեսրոպ Մաշտոցը իրական հնարավորություն ընձեռեց հայ ժողովրդին՝ մշակույթի համաշխարհային գանձարանը մուծել իր հանճարի գոհարները։

---

35 Նույն տեղում, էջ 68—70։ Խորենացին խոսելով այս նույն անցքերի մասին, ավելացնում է, որ Մեսրոպը Բենիամին թարգմանչի և Սյունիքի Աննիա եպիսկոպոսի «օգնությամբ ստեղծեց նշանագրեր՝ գարգարացիների կոկորդային, կոպիտ, խժական, բեկբեկուն լեզվի համար» (Գ, ծդ, աշխ. թարգմ., էջ 294)։ Գարգարացիների հիշատակությունը վկայում է այն մասին, որ Աղվանքում մի ժամանակ դրանց զբաղեցրած տարածքում գերիշխող բնակչությունը ներկայացված է եղել վայնախյան (չեչենինգուշական) ցեղին պատկանող գարգարացիներով, որոնց խոսվածքը դարձավ աղվանից գրական լեզվի հիմքը (տե՛ս *С. Т. Еремян,* Идеология и культура Албании III—VII вв.: «Очерки» истории СССВ, III—IX вв.», М., 1958, стр. 327)։

36 Ա. Տ. Երեմյան, *Մեսրոպ Մաշտոց (ծննդյան 1600-ամյակի առթիվ)* «Լենինյան ուղիով», 1962, 5, էջ 16։

3. ՀԱՅՈՑ ԼԵԶՈՒ: ՔԵՐԱԿԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Հայոց լեզուն աշխարհի հնագույն լեզուներից է։ Անցած լինելով զարգացման երկար ու ձիգ ուղի՝ այն աչքի է ընկնում ճոխությամբ ու մշակվածությամբ։ Վիթխարի է նրա դերը հայ ժողովրդի կյանքի բոլոր բնագավառներում, գոյության բոլոր ժամանակներում։

Իր հույժ հարուստ պատմությամբ, կառուցվածքային բնորոշ ու ինքնատիպ իրողություններով հայոց լեզուն մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում նաև գիտության համար, որպես գիտական հետազոտությունների անգնահատելի ու անսպառ աղբյուր։

Պատմահամեմատական ուսումնասիրություններով պարզված է, որ հայերենը ծագումով պատկանում է հնդեվրոպական ընտանիքի լեզուների շարքին։ Երբ սկզբնավորվեց պատմահամեմատական լեզվաբանությունը, և հայերենը ևս ընդգրկվեց դրա ուսումնասիրման ոլորտը, գիտնականներից ոմանք կարծում էին, թե դա հնդեվրոպական լեզուների մեջ մտնում է որպես իրանյան ճյուղի լեզու։ Այդ վարկածը բխում էր հայերենում գոյություն ունեցող իրանյան փոխառությունների առատությունից։ Դեռ պարզ չէր այդ փոխառությունների բնույթը, և դրանք դիտվում էին որպես ծագումնային բուն տարրեր։ Հայերենի ազգակցական բնույթի ճիշտ որոշման խնդրում մեծ դեր խաղացին ականավոր գիտնական Հյուբշմանի աշխատությունները։ 1875 թ. հրապարակած «Հնդեվրոպական լեզուների շրջանում հայերենի գրաված դիրքի մասին» մեծարժեք հոդվածում Հյուբշմանն անհերքելի փաստերով ապացուցեց, որ իրանյան տարրերը հայերենում առկա են իբրև փոխառություններ, և հնդեվրոպական ընտանիքում հայերենն ուրույն ճյուղ է ու միջին դիրք է գրավում բալթիասլավոնական և իրանյան ճյուղերի միջև։ Մի շարք գիտնականների (Ա. Մեյե, Հ. Աճառյան և ուրիշներ) հետագա հետազոտություններն առավել ևս հիմնավորեցին այդ տեսակետը։

Նույնիսկ այն գիտնականները, որոնք գտնում են, թե հայերենը խաչավորված ու խառնածին լեզու է, շեշտում են, որ այն ունի ուժեղ չափով շեշտված հնդեվրոպական նկարագիր[37]*։*

Հայոց լեզու հասկացությունը լայն է թե՛ պատմական, թե՛ կացութային (ստատիկ) առումով։ Պատմականորեն տարբերվում են դրա հին, միջին և նոր, կամ աշխարհաբարյան շրջանները (աշխարհաբարը՝ արևելյան և արևմտյան ճյուղերով, սրանք էլ իրենց հերթին ներկայանում են տարբեր փուլերով)։ Հայերենի զարգացման այդ երեք շրջաններից գիտությանը հայտնի են 60-ից ավելի բարբառներ, որոնք, անշուշտ, բոլորը չեն։

Հայոց լեզվի պատմության հին շրջանն ընդգրկում է հին հայերենը, որի գրավոր արտահայտությունը հետագայում կոչվում է նաև **գրաբար**: *Հին հայերենը ծառայել է իբրև ընդհանուր հաղորդակցման միջոց հայ ժողովրդի համար նրա ձևավորման ժամանակներում և հետագա դարերում։ Սակայն, որպես լեզվական նյութ, այն գալիս է ավելի հեռավոր ժամանակներից՝ մինչև էթնիկական լեզվի աստիճանին բարձրանալը անցնելով տոհմային ու ցեղային շրջաններով։ Դրա հիմքում ընկած է հայասաարմենական ցեղային միության լեզուն։ Լեզվի կառուցվածքային իրողությունների քննությունը ցույց է տալիս,*

37 Տե՛ս Գ. Ա. Ղափանցյան, *Հայոց լեզվի պատմության. հին շրջան*, Երևան, 1961, էջ 11։

որ բազմաթիվ օրենքեր ձևավորվել ու գործել են շատ հին ժամանակներում, և դրանց մի զգալի մասը հետագայում իր տեղը զիջել է հաստատվող այլ օրենքների։ Կտրելով երկար ուղի՝ լեզուն աստիճանաբար զարգացել է, յուրացվել հայ ժողովրդի կազմի մեջ մտնող այլ ցեղերի կողմից, ընդլայնել իր ֆունկցիաները և պետականության հիմնադրման շրջանում հսկայական դեր է կատարել ժողովրդի ու երկրի միասնականացման գործում։ Խիստ ուշագրավ է Ստրաբոնի վկայությունը Արտաշեսի ու Զարեհի կողմից երկրի սահմանների ընդլայնման ու լեզվի տարածման մասին, թե ինչպես այդ սահմաններում, բոլորը միալեզու եղան»[38]։ Այդ էլ հենց վաղուց արդեն ձևավորված հայ էթնիկական լեզվի տարածումն էր։

Հայ էթնիկ լեզուն ձևավորման ընթացքում զարգացել է հիմնականում իր իսկ ներքին օրինաչափությունների ծավալումով, ապա նաև ժողովրդի կազմում ընդգրկվող այլևայլ ցեղերի լեզուների բառամթերքի որոշ մասի, թերևս և այլ տարրերի օգտագործմամբ։ Այնուհետև, որպես ձևավորված լեզու այն կրել է նաև շատ լեզուների ազդեցությունը, որը դրսևորվում է փոխառությունների ձևով։ Հայերենն իր հերթին, ազդել է այլ լեզուների վրա։

Հին հայերենի մասին մենք այժմ պատկերացում ենք կազմում ըստ վաղ միջնադարյան հարուստ մատենագրության։ Բայց ի՞նչ էր դրա նախագրային վիճակը։ Այս հարցն առավել չափով վերաբերում է հեռավոր ժամանակների, քանի որ գրային շրջանին անմիջապես նախորդող ժամանակաշրջանի տարբերությունները շատ մեծ չէին կարող լինել։ Այս խնդրում խիստ կարևոր է և շոշափելի արդյունք է տալիս պատմահամեմատական մեթոդի կիրառումը։ Սակայն հիշյալ մեթոդով եթե հնարավոր է պարզել կառուցվածքային շատ իրողություններ, ապա չափազանց դժվար է բացահայտել լեզվի ավելի կատարյալ պատկերը։

Այս բացը որոշ չափով լրացվում է ժողովրդական բանահյուսության՝ մեզ հասած բեկորների լեզվի ուսումնասիրությամբ։ Հենց դրանք էլ ներկայացնում են մեր լեզվի պատմության նախագրային շրջանի մի մասը, որ անվանվում է վիպասանական հայերեն[39]։ Այդ թանկագին գանձերի համար պարտական ենք Մովսես Խորենացուն, որը գրի է առել ու պահպանել 12 հատված (մեկական հատված էլ պահպանել են Ագաթանգեղոսը և Գր. Մագիստրոսը)։ Պատմահայր Մովսես Խորենացին, Գողթան երգիչների երգած երգերը գրի է առել նույնությամբ, իսկ դա առանձնապես կարևոր է լեզվի ուսումնասիրության առումով։ Ինչպես երևում է բովանդակությունից, այդ երգերը հյուսված են մեր թվականությունից առաջ։ Մինչև գրի առնվելը դրանք անցել են դարերի միջով և, անշուշտ, լեզվական առումով ևս որոշ փոփոխությունների են ենթարկվում, բայց ամենևին էլ չեն կորցրել իրենց հիմնական ժողովրդական էությունը, լեզվական բնորոշ հատկանիշները։ Համեմատությունը ցույց է տալիս, որ վիպասանական հայերենը կառուցվածքային հիմնական տարրերով ընդհանուր է հին հայերենի հետ և կրում է շեշտված ժողովրդական կնիք։ Քերականական կառուցվածքը կանոնավոր է, թեև կան փոքրիկ շեղումներ։ Լեզվին մի առանձին երանգ են հաղորդում ժողովրդական ոճային հնարները, ինչպիսիք են բառերի

---

38 Համտ. Հ. Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հ. Ա, Երևան, 1944, էջ 116։

39 Համտ. Հ. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, II մաս, Երևան, 1951, էջ 65—76։

փաղաքշական-նվազական կազմությունններն ու երանգավորումները՝ կարմրիկ. եղեգնիկ, աչկունՏ, հաճախ էլ համապատասխան ածանցումը հանդիպում է կրկնակի ձևով, որն առավել ընդգծում է փաղաքշական երանգը, ինչպես՝ պատանեկիկ, տղեկիկ։ Խոսքն արտահայտիչ ու տպավորիչ են դարձնում կրկնությունները, ինչպես՝ «Երկնէր երկին, երկնէր երկիր, երկնէր և ծովն ծիրանի... ընդ եղեգան փող ծուխ ելանէր, ընդ եղեգան փող բոց ելանէր...», «Տեղ ոսկի տեղայր... տեղայր մարգարիտ...» և այլն։ Ազատ ու ճկուն է նախադասության անդամների շարադասությունը։ Այս հատկանիշները դարեր շարունակ պահպանվել են հայ ժողովրդական խոսքի մեջ և ավելի ծավալվել միջին հայերենում ու շատ բարբառներում։ Հետաքրքրական պատկեր ունի բառապաշարը։ Ինչպես ցույց է տվել Հ. Աճառյանը, այնտեղ կան և բուն հնդեվրոպական, և փոխառյալ, և ծագումով անհայտ բառեր, այդ տարբեր շերտերի մեջ առանձին վերցված գերակշռող են հնդեվրոպական բնիկ բառերը (եղած բոլոր բառերի 45 տոկոսը)[40]։ Ժողովրդական բանահյուսության այս հատվածների լեզուն շատ բան է ասում հին հայերենի՝ երբեմնի կենդանի, խոսակցական լեզու լինելու իրողության մասին։

Հայոց լեզվի համար էական նշանակություն ունեցան գրերի գյուտը և դպրության սկզբնավորումը։ Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի գլխավորած հզոր գրական շարժումը մեծ դեր խաղաց հայերենի զարգացման գործում։ Այսպիսով, դրա մշակումն սկսում է ծավալվել նաև գրավոր ճանապարհով, ընդլայնվում են դրա ֆունկցիաները, հաղորդակցման անմիջական բանավոր միջոց լինելու հետ նա սկսում է ծառայել նաև գրավոր խոսքի արտահայտմանը. դառնում է գրավոր լեզու, արձանագրվում նախ թարգմանական և ապա ինքնուրույն գրքերում ու իբրև լեզվական ամբողջական համակարգ ավանդվում հետագա սերունդներին։

Հասկանալի է, որ գրավոր լեզուն չէր կարող ստեղծվել միանգամից, առանձին անհատների ջանքերով, չէր կարող ունենալ արհեստական բնույթ։ Այն ձևավորվել է ժամանակի ընթացքում հայ էթնիկական լեզվի «բնական» նյութից։ Մեր առաջին թարգմանիչներն ու մատենագիրներն իրենց մեծ գործը կատարել են ժողովրդի համար իբրև հաղորդակցման միջոց ծառայող կենդանի լեզվով, որը հենված էր երկրի վարչաքաղաքական կենտրոնի (Արարատյան նահանգ) խոսվածքների վրա։ Առանց կենդանի լեզվի անհնարին կլիներ դպրության սկզբնավորումը։ Մյուս կողմից գրի ու գրականության տարածումն ապարդյուն կլիներ, եթե գրավոր լեզուն չլիներ այս կամ այն չափով ընդհանուր ու հասկանալի հայ ժողովրդի համար։

Մեզ հասած առաջին իսկ գրավոր հուշարձաններն աչքի են ընկնում լեզվի հարստությամբ ու կանոնավորությամբ։ Այդ բացատրվում է նրանով, որ մինչև գրական ստույգ մակարդակի բարձրանալը լեզուն դարերի ընթացքում ժողովրդի բերանում ենթարկվել էր տևական մշակման և, բացի դրանից, դրա կատարելագործմանը մեծապես նպաստել են նաև բանավոր թարգմանությունները, որոնք հատկապես 4-րդ դարի ընթացքում քրիստոնեության տարածման համար կատարվում էին մինչև հայ դպրության սկզբնավորումը։

Հայ հին գրավոր լեզուն, իր հերթին, երկար ճանապարհ է անցել և տարբեր ժամանակներում ու ամեն տեսակի դրսևորումներում տառացիորեն նույն

---

40 Հ. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմությունը, II մաս, Երևան, 1951, էջ 75։

վիճակը չունի։ Գործածվելով մատենագրության մեջ ու մշակվելով այդ ճանապարհով, անցնելով զանազան ուղղությունների բովով, ինչպես նաև որոշ չափով արտացոլելով բանավոր լեզվում տեղի ունեցած փոփոխությունները՝ այն իր ներսում բաժանվում է տարբեր փուլերի և ուղղությունների։ Հայագիտությունն ընդհանուր գծերով նախ այն բաժանում է մեսրոպյան և ետմեսրոպյան փուլերի։ Ժամանակագրական առումով սահմանագիծն ընդունվում է 460 թվականը։

Մեսրոպյան հայերենի այլ անվանումն է՝ «ոսկեդարյան հայերեն»[41]։

Մեսրոպյան հայերենով մեզ հասել է 41 գործ, որոնք գերազանցապես թարգմանական են և մասամբ՝ ինքնուրույն։ Դրանք վերաբերում են 50—60 տարվա ժամանակամիջոցի և լեզվի հիմնական կողմերով ընդհանուր են, սակայն ոճական տեսակետից ունեն տարբերություններ, որոնց հիման վրա էլ հետագայում գիտնականների կողմից բաժանվել են 4 ուղղությունների կամ դասերի[42]։ Դրանք են՝ ա) Եզնիկյան, բ) Եփրեմյան, գ) Կյուրեղյան, դ) Ագաթանգեղյան։ Երկրորդ և երրորդ դասերի գործերն ամբողջովին թարգմանական են, առաջին դասի մեջ ինքնուրույն է Եզնիկի աշխատության բնագիրը, չորրորդ դասի մեջ՝ Ագաթանգեղոսի, Կորյունի և Փավստոսի երկերի բնագրերը։ Այս դասերը ոճաբանորեն բնորոշվում են այսպես. «Եզնիկյանը բոլորից կանոնավորը, ճիշտը, հստակը, արվեստավորն ու գեղեցիկն է. Եփրեմյանը ամենից պարզն ու հասարակը, Կյուրեղյանը ներկայացնում է բարեխառն ոճ և բռնում է երկուսի միջին տեղը. Ագաթանգեղյանը պերճ, բազմազարդ, մթին ու հաճախ անկանոն»[43]։

Մեսրոպյան հայերենի տարբերությունները ետմեսրոպյանի համեմատությամբ գերազանցապես արտահայտվում են բառերի ու դարձվածքների գործածության, բառակազմության միջոցների գործադրման և մասամբ էլ քերականական ձևերի կիրառության մեջ[44]։

Նման տարբերությունները, սակայն, խոր անջրպետ չէին ստեղծում ու խզում չէին առաջացնում ամբողջ հին գրավոր լեզվի մեջ։ Եվ բնական է, որ մեսրոպյան հայերենը դիտվում է որպես հին գրավոր լեզվի ամենաբնորոշ դրսևորումներից մեկը. չէ՞ որ հենց դրանով է սկսվում գրավոր լեզուն։

Հայ հին մատենագրությունը գնալով դառնում է բազմաժանր, ընդլայն-

---

41 Հայոց լեզվի գիտական ճանաչումը և այսպիսի շրջաբաժանումը պատկանում է Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության հայագետներին։ Նախ այն հայտնի դարձավ Գաթըրճյանի և Գարագաշյանի շանքերով, անցյալ դարի քառասնական թվականներին։ Նրա մասին գրվեցին շատ ուսումնասիրություններ, որոնցով վեր հանվեցին հայ գրավոր լեզվի պատմության շղթայի այդ օղակի առանձնահատկությունները։ Մեր ժամանակներում այդ բոլորի ամփոփումը տվել են Ն. Ակինյանը և Հ. Աճառյանը։ Տե՛ս Ն. Ակինեան, Դասական հայերենը և վիեննական Մխիթարեան դպրոցը, Վիեննա, 1932, Հ. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, II մաս, Երևան, 1951, էջ 76—93։

42 Հմմտ. Նորայր Բիւզանդացի, Կորիւն վարդապետ և նորին թարգմանութիւնք, Տփղիս, 1900, էջ 16—35։ Հ. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, II մաս, էջ 77—84։

43 Հ. Աճառյան, նույն տեղում, էջ 78։

44 Մեսրոպյան հայերենում չեն գործածվել հետագայում շատ տարածված որոշ բառեր (արփի, սազարթ, սեռ, փարթամ, փեթակ, քանակ և այլն), շատ նախածանցներ ընդհանրապես չեն եղել որպես այդպիսիք (բաղ, բաց-, գեր., դեր-, ենթ և այլն)—ումի վերջածանցով անուններ չեն կազմվել, ան—ժխտական ածանցն ունեցող բառերը չէին ընդունում—ելի վերջածանցը, ի լծորդության բայերը անորոշ դերբայի մեջ չէին ցուցաբերում իրենց համապատասխան ի խոնարհիչը և այլն։

վում է թեմատիկ ընդգրկումը, սկզբնավորվում, ձևավորվում կամ տարբերակվում են գիտության տարբեր բնագավառներ, և այս բոլորի հետևանքով լեզվի մեջ առաջանում են զգալի փոփոխություններ։

Ետմեսրոպյան գրական հայերենի փոփոխությունները երևան են գալիս տարբեր ուղղություններով, այն է՝ լեզվի ներքին օրենքների ծավալումով ու դրանց արտացոլումով գրական նպատակադրված միջամտությամբ և նոր ազդեցություններով։ Ընդլայնվում են դրա բառակազմական հնարավորությունները, հարստանում բառապաշարը, ստեղծվում են նոր տերմիններ, տեղի են ունենում իմաստային փոփոխություններ, քերականական օրենքների որոշ տեղաշարժեր և այլն։ Շարունակվում են լեզվական որոշ ազդեցությունները։

Գրական նպատակադրված միջամտության խնդրում շատ բնորոշ է հունաբան դպրոցի դերը։ Ետմեսրոպյան շրջանում հունարենից փիլիսոփայական և այլ կարգի գիտական գործեր թարգմանելիս թարգմանիչ գիտնականները հունարենի օրենքների օգտագործումով ու պատճենումով ստեղծում էին բառակազմական ու քերականական ձևեր և այդպիսով նոր տեսք տալիս գրավոր խոսքին։ Գրավոր լեզվի մեջ այդ ուղղությունն այնքան որոշակի էր, որ ճանաչվել է հունաբան հայերեն անվանումով[45]։ Հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչների կողմից հունարեն լեզվի քերականական կառուցվածքին հատուկ որոշ կարգեր (կատեգորիաներ) մեխանիկորեն փոխադրվեցին հայերենի մեջ (սեռը առանձին խոսքի մասերում, երկակի թիվը և այլն)։ Առանձնապես մեծ տարբերություններ առաջ եկան բայերի խոնարհման մեջ։ Դրանք օտար էին հայերենի ոգուն և երբեք չէին կարող մերվել նրա քերականական կառուցվածքին, քանի որ էապես չէին բխում հայ ժողովրդի լեզվամտածողական իրական վիճակից։ Այս ուղղությամբ հունաբան դպրոցի գործադրած ջանքերը միանգամայն ապարդյուն էին և մեր լեզվի հաջորդ շրջաններում դրանից հետք անգամ չմնաց։

Սակայն սխալ կլիներ պնդել, թե հունաբան դպրոցը հայոց լեզվի մեջ դրական դեր չունեցավ։ Քերականական նորամուծությունները համարժեք չէին բառակազմական նորամուծություններին։ Բառակազմության հարցերում արժեքավոր գործ կատարվեց. ստեղծվեցին բազմաթիվ նոր բառեր ու գիտական շատ տերմիններ, որոնք ժամանակի պահանջները բավարարելուց բացի, զգալի մասով գործածվում են և այսօր (ենթակա, մակբայ, տրամաբանություն, տրամագիծ, քերականություն և այլն). այժմ դրանց նմանությամբ կազմվում են ուրիշները։ Հոմաբան դպրոցի ներկայացուցիչները, հունարենի օրինակով, բայց հիմնականում հայկական լեզվական նյութով, ստեղծեցին մի շարք նախածանցներ, որոնց կարիքը որոշակիորեն զգում էր հայոց լեզուն, որը հա-

---

45 Հունաբան դպրոցի և հոմաբան հայերենի մասին տե՛ս Յ. Մանանդեան, Յունաբան դըպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928։ Հ. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, II մաս, էջ 142—168։ Գ. Ջահուկյան, Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1954։ Ա. Մուրադյան, Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, Երևան, 1971։ С. С. Аревшатян, Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.), Ереван, 1973.

բուստ լինելով վերջածանցներով, ընդհակառակն, աղքատ էր նախածանցներով։ Հունաբան հայերենում երևան եկած նախածանցների մեծ մասը մեր արդի լեզվում գործուն է և կարևոր դեր է կատարում նոր բառեր կազմելու գործում (ինչպես արտ,—գեր, ենթ—, ներ—, ստոր—, վեր—, փոխ—և այլն)։ Պետք է նշել նաև շատ բառերի վերաիմաստավորումը և գիտական հասկացությունների արտահայտման համար դրանց հատուկ օգտագործումը։

Որոշակիորեն նկատելի է, որ լեզվի գրավոր և բանավոր դրսևորումները զարգացման տարբեր ընթացք են ունեցել։ Սակայն այդ չի նշանակում, թե դրանք լիովին անջրպետված են եղել։ Հասկանալի է, դպրության սկզբնավորման շրջանում լեզվի բանավոր և գրավոր արտահայտությունների միջև շատ շոշափելի տարբերություններ չէին կարող լինել, իսկ եղածները մեծ մասամբ պիտի լինեին ոճական, խոսքի բովանդակությունից բխող ձևակերպումների, բառագործածության ու նման այլ կողմերով։ Սա վերաբերում է ընդհանուր լեզվին և ոչ տեղական բարբառներին։ Գրավոր լեզուն կիրառվում էր մատենագրության մեջ և ուսուցվում դպրոցներում։ Նրա օրենքների ամբողջական համակարգի ամրապնդումը հետզհետե ավանդականության ուժ էր ստանում և մատենագիրները սերնդե-սերունդ, գերազանցապես հենվում էին V դարի մատենագրության լեզվի վրա։ Պարզ է, որ այդպիսի պայմաններում գրավոր լեզվի զարգացումն զգալիորեն կաշկանդվում էր։ Եվ այդ է պատճառը, որ ավելի ուշ ժամանակներում ստեղծված գրավոր հուշարձանների մեջ կան այնպիսիները, որոնց լեզուն մեծ չափով հիշեցնում է V դարի մատենագիրների երկերի լեզուն։

Բանավոր լեզուն ժողովրդի բերանում դարեդար ենթարկվում է փոփոխությունների ու իր որակով աստիճանաբար սկսում է տարբերվել գրավոր լեզվից։ Տարբերությունները հետզհետե մեծանում ու խորանում են, և գալիս է մի ժամանակաշրջան, երբ հին հայերենի գրավոր ու բանավոր դրսևորումները գիտակցվում են իբրև լեզվական տարբեր որակներ։ Գրավորը դիտվում է **գրոց լեզու, գրաբար**. բանավորը՝ **աշխարհիկ լեզու, աշխարհաբար**: IX—X դդ. արդեն մեր մատենագրության մեջ ուղղակիորեն այդպիսի տարբերակող գնահատում է տրվում դրանց։ Բնորոշ են Համամ Արևելցու, իսկ այնուհետև Հովհ. Դրասխանակերտցու հիշատակումները ժողովրդական խոսակցական լեզվի մասին՝ ի տարբերություն գրաբարի։

Դեպի ժողովրդական կենդանի լեզուն հակված առանձին մատենագիրներ ազատ վարվելով՝ դուրս էին գալիս գրավոր լեզվի շրջանակներից և տեղի տալիս իրենց դարաշրջանին հատուկ լեզվական իրողություններին։ Եվ, այդպիսով, այսօր մենք որոշ գաղափար ենք կազմում ժամանակի խոսակցական լեզվի ու դրա փոփոխությունների մասին։ Այս տեսակետից խիստ բնորոշ է VII դարի մատենագիր Հովհան Մամիկոնյանի «Պատմութիւն Տարօնոյ» երկի լեզուն։ Իհարկե, հիշյալ երկը գրված է գրաբար անվանվող լեզվով, սակայն այնտեղ դյուրությամբ կարելի է նկատել ժամանակի խոսակցական լեզվի բազում բնորոշ կողմեր, լեզվի որակական փոփոխությունը ներկայացնող շատ երևույթներ, ժողովրդական լեզվամտածողության ոգի։

Սակայն նույնը չի կարելի ասել, թեկուզ, նույն դարաշրջանում ապրած մեծահռչակ մաթեմատիկոս Անանիա Շիրակացու երկերի կամ հաջորդ դարի պատմիչ Ղևոնդի աշխատության լեզվի մասին։ Սրանք, մասնակի տարբերություններով հանդերձ, ավելի խստությամբ են պահպանում գրավոր լեզվի կանոնները և չունեն Հ. Մամիկոնյանի երկի լեզվի ընդգծված բնականությունը։

VII—VIII դդ. վերաբերող լեզվական այս տարբերությունն ավելի է խորանում հետագա դարերում։

Հունաբան դպրոցի հետ սերտորեն կապված են հայ քերականագիտության սկզբնավորումը և հայոց լեզվի գիտական ուսումնասիրության փորձերը։ Սակայն այդ բնավ չի նշանակում, թե հայ մտավորականությունը մինչ այդ չի հետաքրքրվել դրանով։ Հայ գրերի գյուտը և գրության սկզբնավորումը շատ բան են ասում այդ մասին։ Գրերի ստեղծումը մասնագիտական առումով հաջողությամբ կարող էր իրագործվել, մի կողմից՝ այլ լեզուների գոյություն ունեցող այբուբենների բնույթի, հորինվածքային սկզբունքների իմացությամբ ու հաշվառումով և, մյուս կողմից՝ հայոց լեզվի հնչյունական համակարգի խորազնին ուսումնասիրությամբ ու քաջ պատկերացումով։ Գրերի գյուտը ցույց է տալիս, որ նրա հանճարեղ հեղինակը՝ Մեսրոպ Մաշտոցը, մեծ խորաթափանցությամբ հետազոտել է ժամանակի հայերենի հնչյունները, պարզել դրանց համակարգը և դրան համապատասխան ստեղծել գրերը։

* * *

Բուն առումով հայ քերականագիտությունն սկզբնավորվում է Դիոնիսիոս Թրակացու «Արվեստ քերականության» աշխատության հայերեն թարգմանությամբ, որն, ամենայն հավանականությամբ, տեղի է ունեցել V դ. երկրորդ կեսին։ Թրակացու քերականությունը գրվել է մ. թ. ա. II—I դդ. սահմաններում և կարևոր դեր խաղացել ոչ միայն հունարենի, այլև բազմաթիվ լեզուների քերականագիտության մշակման ասպարեզում։ Հայ ձեռագրերի հարուստ ժառանգության մեջ պահպանվել է նրա թարգմանական բնագիրը, նրա շուրջը միջնադարում ստեղծվել է մեկնողական հարուստ գրականություն։ Նոր ժամանակներում և մեր օրերում այդ երկին և նրա հայերեն թարգմանությանը նվիրվել են մի շարք հետազոտություններ[46]։

Թրակացու գործի թարգմանությունը նշանակալից երևույթ էր հայ մշակութային կյանքում։ Դրանով ոչ միայն հնարավորություն էր ընձեռվում մայրենի լեզվով ծանոթանալու ամենամշակված քերականության օրինակին, այլև լիովին գիտակցելու քերականական ուսմունքի դերը և նրա հանդիպադրումով արժեքավորելու հայոց լեզվի կառուցվածքային առանձնահատկությունները։ Նրանից եկող շատ տերմիններ, հասկացություններ և նույնիսկ սահմանումներ նույնությամբ կամ որոշ փոփոխումներով լայնորեն գործածվում են արդի քերականագիտության մեջ։ Բայց ոչ միայն այդ։ Հայերեն թարգմանությունը որոշակի արժեք է ներկայացնում նաև ժամանակի հայերենի մի շարք առանձնահատկությունների արտացոլմամբ։ Թեև այն գրված է հունարենի համար, սակայն, ինչպես ցույց են տալիս նորագույն հետազոտությունները, նրանում տեղ են գտել նաև հայերենի մի շարք առանձնահատկություններ[47], և

[46] Grammaire de Denis de Thrace par M. L. CH Girbied, Paris, *Н. Адонц*, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Птг., 1915, Գ. Ջահուկյան, *Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում*, Երևան, 1954։ Նա հրատարակել է նաև՝ Դավիթ Քերական, *Մեկնութիւն քերականին*, «Բանբեր մատենադարանի», հ. 3, 1956։ Ա. Մուրադյան, *Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում*, Երևան, 1971։

[47] Տե՛ս Գ. Ջահուկյան, նշվ. աշխ., էջ 61—76։

այդպիսով թարգմանությունը տեղ-տեղ ստացել է փոխադրության բնույթ։ Այդ ճանապարհով հայերենի իրողությունները դառնում էին գիտական քննության առարկա. դրանով դուռ էր բացվում հայոց լեզվի գիտական ուսումնասիրության համար։ Այս հանգամանքն ավելի ցայտուն է երևում մեկնողական գրականության մեջ։

Թրակացու քերականության վերաբերյալ V—IX դդ. (դրանից հետո էլ՝ մինչև VII—XIV դդ.) գրվել են բազմաթիվ մեկնություններ, որոնցից այս կամ այն չափով մեզ են հասել Դավթի, Մովսեսի, Անանուն մեկնիչի, Ստեփաննոս Սյունեցու, Համամ Արևելցու գործերը[48]։ Դրանք թեև բոլորը չեն, սակայն որոշակի պատկերացում են տալիս նշված ժամանակաշրջանում հայ իրականության մեջ ծավալված քերականագիտական-մեկնողական գրականության վերաբերյալ։ Այդ երկերի արժեքն ամենից առաջ այն է, որ դրանք գրեթե ինքնուրույն քերականության դեր են կատարել։ Ճիշտ է, մեկնությունները տարբեր կողմերից բացահայտում էին Թրակացու քերականության դրույթներն ու կանոնները, բայց, միաժամանակ, ուղղված էին դրանց լույսի ներքո հայոց լեզվի կառուցվածքային երևույթները դիտելու և սովորողներին ըմբռնել տալու նպատակին։

Բացատրության նյութը Թրակացու քերականությունն էր, ուստի մեկնիչներն այդ շրջանակներում իրենց երկերը պիտի շարադրեին որոշ կաշկանդվածությամբ, բայց նրանք ավելի ազատ էին, քան թարգմանիչը, քանի որ աշխատանքի բնույթը նրանց հնարավորություն էր ընձեռում հանդես բերելու իրենց ըմբռնումներն ու մոտեցումը։ Այդ երկերի արժեքը բարձրացնում է նաև ցուցադրվող այն նյութը, որը ներկայացնում է ժամանակի հայերենի կառուցվածքային իրական առանձնահատկությունները։ Այստեղ այդ կողմն ավելի ցայտուն է, քան «Քերականության» հայերեն թարգմանության մեջ։ Բացատրություններ տալիս մեկնիչները հաճախ դիմում էին հայերենի փաստերին ու ցույց տալիս համապատասխան կամ համանման երևույթները։ Այստեղ մենք գտնում ենք բնորոշ օրինակներ ոչ միայն ընդունված գրավոր լեզվից, այլև բարբառներից։ Հայոց լեզվի պատմության և մասնավորապես պատմական բարբառագիտության համար թանկարժեք տեղեկություններ կան տարբեր մեկնիչների երկերում։ Իբրև նմուշ հիշենք Անանուն մեկնիչի վկայությունն այն մասին, թե ինչպես միևնույն բաղաձայնը գրավոր լեզվում ու բարբառներում հանդես էր գալիս տարբեր արտասանությամբ[49] կամ՝ մի շարք բարբառների հիշատակումը Ստեփաննոս Սյունեցու կողմից։ Սյունեցին (մահ. 735 թ.) մայրաքաղաք Դվինում ընդունված («ոստանիկ») լեզվի հետ թվում է 7 գավառաբարբառ՝ Կորճեքի, Տայքի, Խութի, Չորրորդ Հայքի, Սպերի, Սյունիքի և Արցախի[50]։ Այս տեղեկությունները պետք է ստույգ համարել, քանի որ այդ բարբառների գրաված դիրքն ու անվանումը համապատասխանում են պատմական Հայաստանի ազգագրական աշխարհագրական բաժանմանը։

48 Դրանց հրատարակված բնագրերը տե՛ս Ն. Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 77—287։ Նույն աշխատության մեջ զետեղված է նաև Գրիգոր Մագիստրոսի մեկնությունը։

49 Նույն տեղում, էջ 149։

50 Նույն տեղում, էջ 187։

Քերականագիտական-մեկնողական երկերն ունեցել են և՛ գործնական, և՛ տեսական նշանակություն։ Դրանք օգտագործվել են դպրոցներում ու գրչության օջախներում և միաժամանակ հող են նախապատրաստել ինքնուրույն քերականությունների ստեղծման համար։

Քերականագիտության և դրան համադրված այդ ճյուղերի զարգացումը կարևոր նշանակություն ունի լեզվի մշակման գործում։ Սակայն լեզվի զարգացման մեջ գլխավորը դրա ներքին բարեշրջությունն է՝ սեփական օրենքների ծավալումով, դրա էությունից բխող, ժողովրդի կյանքն ու մտածողությունն արտացոլող փոփոխություններով։

ԴԼՈՒԽ ՏԱՍՆԻՆՆԵՐՈՐԴ

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

1. ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՆԱՎՈՐՈՒՄԸ։ ԹԱՐԳՄԱՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ գրականությունն սկզբնավորվում է V դարի առաջին կեսին, գրերի գյուտից անմիջապես հետո, Մեսրոպ Մաշտոցի, Սահակ Պարթևի և նրանց անմիջական աշակերտների ջանքերով։

Հայ գրերի գյուտի առաջին շարժառիթը քրիստոնեական կրոնի հիմնական սկզբունքների՝ մայրենի լեզվով տարածումն էր և եկեղեցական պաշտամունքի կատարումը՝ բոլորի համար պարզ ու մատչելի հայերենով։ Այդ պատճառով իսկ գրերի գյուտից անմիջապես հետո Մաշտոցի առաջին գործն է դառնում Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը։ Կորյունի վկայությամբ Մեսրոպ Մաշտոցը և Սահակ Պարթևը հայաբարբառ, հայերենախոս են դարձնում հնգամատյանը, Սողոմոնի առակները, Դավթի սաղմոսները, մարգարեությունները, առաքյալների թղթերը. Ավետարանը, Հովհաննեսի հայտնությունը[1], այսինքն՝ ամբողջ Աստվածաշունչը։ Վերջինիս զուգահեռ թարգմանվել են նաև եկեղեցական աղոթքները, որոշ թվով հոգևոր երգեր, որոնք ընդունված են եղել քրիստոնեական եկեղեցում։ Դրանց մի մասը, հավանաբար, թարգմանված է եղել հայերեն բերանացի՝ մինչև գրերի գյուտը, քանի որ ժամերգությունը բերանացի էր կատարվում[2-3]։

Աստվածաշնչի հայացումը և ժամանակի խոսակցական հայերենով ուսուցումն ու լայն տարածումը մեծ հեղաշրջում է առաջացնում հայ կյանքի ու մտածողության մեջ։ «Մարդիկ կապվում էին մի նոր աշխարհայեցողության և ավանդության հետ, որ օտար էր, բայց բազմաթիվ ոգեշրված անձանց բերանով միանգամից Հայաստանի բոլոր կողմերում քարոզվելով, սկսում էր թափանցել նաև ժողովրդի մեջ»[4]։

Հեթանոսությունն սկսում է տեղի տալ քրիստոնեության առջև, հին ավանդական բանահյուսությանը զուգահեռ երևան են գալիս Հին կտակարանի ավանդական զրույցները, որոնք իրենց նոր հավատալիքներով կապվում են Հայաստանի հետ, տեղայնանում։ Բայց Աստվածաշունչը լուրջ ազդեցություն է գործում հատկապես գրավոր ավանդության վրա և այն էլ ոչ միայն կրոնական բովանդակությամբ ու գաղափարախոսությամբ, այլև ձևով, մասնավորապես՝ լեզվով։

Աստվածաշնչի լեզուն սկզբից իսկ բոլոր գրողների համար դառնում է

---

1 Կորյուն, *Վարք Մաշտոցի, էջ 57։*

2-3 Մ. Աբեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն, հ. 1, Երևան, 1944, էջ 88։*

4 *Նույն տեղում, էջ 90։*

օրինակելի. այն իր քերականությամբ, բառապաշարով, դարձվածքներով ու բանաձևերով հին գրականության գրեթե բոլոր ժանրերի համար ձևոք է բերում դասական չափանիշի արժեք։

Հայ առաջին թարգմանիչները՝ Սահակ Պարթևն ու Մաշտոցը թարգմանիչների մի ամբողջ սերունդ են պատրաստում։ Իրենց աշակերտների մի խումբը ուղարկում են Եդեսիա՝ ասորերենում հմտանալու, ասորի սուրբ հայրերի երկերը թարգմանելու, մյուս խումբը՝ Կոստանդնուպոլիս՝ եկեղեցական գրականությանը ծանոթանալու, հունարենից նոր թարգմանություններ կատարելու և նախորդ թարգմանությունները (հատկապես Աստվածաշնչի) հունարենի ստույգ բնագրի հետ համեմատելու։

Մի քանի տասնամյակի ընթացքում ասպարեզ են մտնում թարգմանիչների նոր սերունդներ, որոնք ձեռնամուխ են լինում աստվածաբանական, դավանաբանականմեկնողական, ընդհանուր եկեղեցու մեջ ընդունված եկեղեցական գրականության գրեթե բոլոր տեսակի երկերի թարգմանությանը։ Նրանց շնորհիվ V դարում ստեղծվում է հայկական թարգմանական ճոխ գրականությունը, միաժամանակ և հայ նորաստեղծ գրականության մեջ մշակվում է թարգմանական գործի կայուն ավանդույթ, որը զարգանում է հետագա դարերում։

Աստվածաշնչից, եկեղեցական աղոթքներից ու օրհներգություններից զատ V դ. հայոց եկեղեցու կարիքները բավարարելու համար սկսում են թարգմանել գրեթե բոլոր կրոնական գրվածքները, որոնք լայն ճանաչում ու տարածում ունեին ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցու մեջ։ Եկեղեցական գրականության անդրանիկ տեսակներից էին թուղթը, կանոնը և քարոզը, որոնք հիմնականում հետապնդում էին գործնական նպատակներ։

Թուղթը կամ նամակը, որ իբրև գրական տեսակ երևան էր գալիս տակավին Նոր կտակարանում՝ առաքյալների անունով, հետագայում դառնում է եկեղեցու հայրերի կամ միմյանց, կամ հասարակությանն ու համայնքներին ուղղած բարոյական, խրատական, եկեղեցական-կրոնական խնդիրներ բովանդակող գրվածք։ Այդ թղթերում արդեն երևան են գալիս եկեղեցու հայրերի առաջադրած կանոնները՝ նվիրված քրիստոնեական պաշտամունքին, ծեսերին, եկեղեցական պաշտոնյաներին։ Կանոններ են մշակվել և հրապարակվել նաև եկեղեցական ժողովների կողմից։

Եկեղեցական գրականության գործնական տեսակներից կարևոր տեղ է գրավում քարոզը, որի նպատակն էր կենդանի ու պատկերավոր խոսքով Աստվածաշնչի համապատասխան ընթերցվածը հավատացյալներին խրատով հաղորդելն ու բացատրելը։ Հետագայում այդ պարզ քարոզները զարգացվելով ճարտասան հոգևորականների կողմից հռետորական արվեստով, վերածվում են ճառերի, նպատակ ունենալով ունկնդիրներին բացատրել քրիստոնեության հիմունքները՝ քարոզելով պահք, ապաշխարություն, աղոթք ու մենակեցություն, բարեգործություն և այլն»[5]։

V դ. հունարենից ու ասորերենից հայերեն են թարգմանվում վերոհիշյալ գրական տեսակներից Անտիոքի եպիսկոպոս Իգնատիոս Աստվածազգյացի, Զմյուռնիայի եպիսկոպոս Պողիկարպոսի թղթերը, Բարսեղ Կեսարացու, Փիլոն Աղեքսանդրացու, Գրիգոր Աստվածաբանի, Գրիգոր Սքանչելագործի, Դիոնի-

[5] Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 94։

սիոսի, Կյուրեղ՝ Աղեքսանդրացու, Տիմոթեոս Կուզի և այլոց ճառերը։ V դարի հայ թարգմանիչների առջև, բացի գործնական գրական տեսակներից կար նաև քրիստոնեական տեսական, բանավիճային, մեկնողական ծավալուն գրականություն, որ սկզբնավորվել էր եկեղեցու հայրերի կողմից II դարից ի վեր՝ գնոստիկյան աղանդի, հեթանոսության և հուդայականության դեմ մղած գաղափարաբանական համառ ու անզիջում պայքարում։

Գրական այդ տեսակներից են ջատագովությունները և հակաճառությունները։ Առաջինները, ուղղված լինելով տարբեր աղանդների և հեթանոսության դեմ, պաշտպանում են քրիստոնեությունը՝ դրանց հարձակումներից։ Հետագայում, հատկապես IV դարում, երբ քրիստոնեությունը դառնում է պետական կրոն և հովանավորվում է իշխողների կողմից, քրիստոնեության ջատագովները պաշտպանողական դիրքերից անցնում են հարձակողականի՝ իրենց հակառակորդներին գաղափարապես պարտության մատնելու միտումով։

Երևան է գալիս հերքման, հանդիմանության, հակաճառության գրական տեսակը։ Գրական այդ տեսակների երկերից մեզ հասած ամենանշանավոր հայերեն թարգմանությունը հույն փիլիսոփա և ճարտասան Արիստիդես Աթենացու «Ջատագովությունն» է, կատարված V դ. կեսերին։ Քրիստոնեական գրականության մեջ, III—V դդ. առանձնապես ծաղկում է մեկնաբանությունը, այսինքն՝ Աստվածաշնչի խոսքերի, երբեմն էլ դժվարիմաց տեղերի բացատրությունը։ Այս եղանակը, որ սկզբնավորել էին հույն փիլիսոփաները, տակավին հին աշխարհում կրոնական առասպելները բացատրելիս, հետագայում քրիստոնյաները որդեգրում են Աստվածաշնչի նկատմամբ և ստեղծում մեկնողական հարուստ գրականություն։ Հայ առաջին թարգմանիչները, մասնավորապես Սահակ Պարթև կաթողիկոսն ու Եղնիկ Կողբացին թարգմանել են Աստվածաշնչի շատ մեկնություններ։ Նույն՝ V դ. թարգմանվում են Հովհան Ոսկեբերանի, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, Եփրեմ Ասորու, Հին կտակարանի առաջին մեկնիչի՝ Փիլոն Եբրայեցու (մ. թ. ա. I—մ. թ. I դդ.) և այլոց աշխատությունները։ Այդ մեկնությունների հիման վրա ձևավորվում և որոշվում են եկեղեցու սկզբունքները, առաջ է գալիս քրիստոնեական աստվածաբանությունը, պարզվում և հաստատվում է դավանանքը, բայց այդ ուղղությամբ վեճերը չեն դադարում։ Այդ վեճերի հիման վրա զարգանում է տեսական-դավանաբանական հարուստ գրականություն՝ ժամանակի փիլիսոփայությանը լավ տիրապետող եկեղեցու նշանավոր հայրերի ջանքերով։ Այդ գրականությունը կոչվում է պատրիստիկա, կամ հայրաբանություն, որից դարձյալ մեծ թվով թարգմանություններ են կատարվել հայերեն[6]։

Եկեղեցական գրականության նշանավոր ստեղծագործություններից բացի, V դ. թարգմանվում են նաև փիլիսոփայական, ճարտասանական, քերականական և պատմագիտական երկեր։ Դրանցից են՝ Արիստոտելի, Պրոկլի, Թեովնի, Պորփյուրի փիլիսոփայական աշխատությունները, Դիոնիսիոս Թրակացու «Քերականությունը», Եվսեբիոս Կեսարացու «Ժամանակագրությունը», «Եկեղեցական պատմությունը» և շատ ուրիշների գործեր։

Ուշագրավը, սակայն, այն է, որ հայ գրականության սկզբնավորման շրջանում, կրոնաեկեղեցական, փիլիսոփայական, ճարտասանական, քերականական ու պատմագիտական աշխատությունների թարգմանություններին զուգահեռ

---

6 Նույն տեղում, էջ 95։

թարգմանվում են նաև պատմագեղարվեստական կամ զուտ գեղարվեստական, կիսակրոնական և աշխարհիկ բովանդակությամբ գրական երկեր, որոնք հայ գեղարվեստական ինքնուրույն գրականության ձևավորման գործում իրենց որոշակի դերն են խաղացել։

Գրական նման երկերից են ամենից առաջ վարքերն ու վկայաբանությունները, որոնք, լինելով եկեղեցու սրբացած հայրերի կենսագրությունները, քրիստոնեական հավատի համար նահատակվածների պատմություններ, օժտված են և՛ պատմական իրականության արտացոլման, և՛ գեղարվեստական, հատկապես բանահյուսական ստեղծագործության հատկանիշներով[7]։ Գրական այս տեսակներն այնքան սիրված են եղել հայերի մեջ, որ միևնույն ստեղծագործությունն ունեցել է մեկից ավելի թարգմանություններ։

Վարքերի ու վկայաբանությունների հայերեն հնագույն թարգմանությունները վերաբերում են V դարին, կատարված Աբրահամ Խոստովանողի և ուրիշների ձեռքով։ Այս ավանդույթը շարունակվել է նաև հետագայում, և սրբախոսական այդ երկերից կազմվել են «Վարք սրբոց», «Վարք հարանց», «Ճառընտիրք», «Յայսմաւուրք» անուններով ժողովածուները[8]։

Բնույթով շատ ուշագրավ է V դարի հույն հեղինակ Նոնոսի «Մեկնութիւնք Գրիգորի Աստուածաբանի հինգ ճառից» երկի թարգմանությունը, որտեղ Գրիգորի կրոնական ճառերում օգտագործված հին հունական առասպելների և զանազան զրույցների բացատրությամբ փաստորեն ծանոթություններ ու գիտելիքներ են արվում հայ հին մատենագիրներին ու ընթերցողներին՝ հունական առասպելաբանության մասին։

Աշխարհիկ տարրերի գերակշռությամբ է հատկանշվում Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեայք» կոչված ճառերի թարգմանությունը՝ աշխարհի աստվածաշնչյան վեցօրյա արարչագործության մասին։ Այն բույսերի և կենդանիների վերաբերյալ տված բնագիտական իր բացատրություններով ու տեղեկություններով մի յուրահատուկ բնագիտական տեղեկատու է հանդիսացել հայ հին մատենագիրների համար։ Միևնույն նպատակն է հետապնդել նաև II—III դդ. Ալեքսանդրիայում հորինված «Բարոյախոս» («Ֆիզիոլոգ») խորագրով ժողովածուն, որտեղ տարբեր զրույցների ձևով բնագիտական, հաճախ ֆանտաստիկ տեղեկություններ են տրվում իրական և երևակայական կենդանիների տարբեր հատկությունների ու բնավորության վերաբերյալ։

Սակայն այդ զրույցներն իրենց վերջում կցված բարոյակրթական մեկնություններով դառնում են գեղարվեստական յուրահատուկ ստեղծագործություններ, ստանում առակների բնույթ և հետագայում հիմք ու աղբյուր ծառայում առակների ժանրի զարգացման համար։

Հայ հին թարգմանությունների մեջ իր զուտ աշխարհիկ բովանդակությամբ աչքի է ընկնում Կեղծ-Կալիսթենեսի «Պատմութիւն վարուց Աղեքսանդրի» գեղարվեստական երկը, հորինված Ալեքսանդր Մակեդոնացու, նրա արշավանքների շուրջը եղած գրքային հին տեղեկությունների, առասպելների ու զրույցների հիման վրա։ Այն շատ սիրված է եղել հնում, թարգմանվել է տարբեր լեզուներով, V դարում՝ նաև հայերեն։

---

7 Տե՛ս Մ. Ավդալբեգյան, *Հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորումը*, Երևան, 1971, էջ 53 և հտն.։

8 Տե՛ս Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 107։

Այսպես, մինչև V դ. սկզբները հունարեն և ասորերեն ստեղծված եկեղեցական, մասամբ և աշխարհիկ հարուստ գրականության թարգմանությունների շնորհիվ հայ առաջին թարգմանիչներն իրենց հայրենիքն են փոխադրում ժամանակի գրեթե բոլոր կարևոր գրական տեսակները՝ համապատասխան գրավոր սանդղագործություններով և հայ նորաստեղծ գրականության մեջ հիմք դնում թարգմանական հարուստ ավանդույթին։ Դրանով հայ առաջին հեղինակները ոչ միայն հաղորդակցվում են իրենց ժամանակի միջազգային գրական հարուստ մշակույթին, այլև ստեղծում անհրաժեշտ բոլոր նախադրյալներն ազգային ինքնուրույն մատենագրության ձևավորման և զարգացման համար։ Բացի այդ, հին գրական մի շարք կարևոր հուշարձանների հայերեն թարգմանությունները, ինչպես Արիստիդեսի «Ջատագովությունը», Եվսեբիոս Կեսարացու «Ժամանակագրությունը», Իրենեոսի «Ցույց առաքելական քարոզութեան»-ը, Հերմես Եռամեծի «Սահմանքը» և այլ երկերի, որոնց հունարեն բնագրերը հետագայում կորել են, հայերեն թարգմանությունների շնորհիվ փրկվել են կորուստից և ձեռք բերել միջազգային պատմամշակութային նշանակություն։

2. ՀԱՅ ԻՆՔՆՈՒՐՈՒՅՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՋԱՑՈՒՄԸ

Հայ գիրն ու գրականությունը նպատակամիտված էին առաջին հերթին տարածելու նոր կրոնի գաղափարախոսությունը և բավարարելու եկեղեցու կարիքները։ Եվ, քանի որ հայ առաջին հեղինակները եկեղեցականներ էին, բնականաբար, գրականությունն սկզբնական շրջանում պետք է տոգորված լիներ քրիստոնեական-կրոնական ոգով ու գաղափարախոսությամբ, օժտված այն նույն ոճով ու գրելաձևով, գրական տեսակներով, որ ընդունված էր ընդհանուր քրիստոնեական գրականության մեջ։ Հետևելով հանդերձ օտար գրական ավանդներին, հայ առաջին հեղինակների երկերն իրենց բովանդակությամբ խիստ ազգային էին, կապված իրենց միջավայրի և դարաշրջանի իրական պայմանների ու որոշակի պահանջների հետ, ուստի իշխող դասերն իրենց շահերին համընթաց արտահայտում էին նաև երկրի ու ժողովրդի ընդհանուր շահագրգռությունները[9]։ Վերջինս պայմանավորված էր նաև գրապատմական մի կարևոր հանգամանքով։ Մինչև հայ գրի ու գրականության սկզբնավորումը, վաղ միջնադարյան Հայաստանի գրազուրկ աշխարհիկ հասարակության հոգևոր սնունդն էր ազգային ավանդական բանահյուսությունը՝ իր հին առասպելներով, վեպերով, քնարական-ծիսական երգերով՝ օժտված հեթանոսական կենսուրախ աշխարհհայեցությամբ։

Քրիստոնեությունն իր ճգնավորական ոգով, երկրային կյանքի ուրացությամբ և երկնային հանդերձյալ կյանքի քարոզով հակադրվում էր անգիր բանահյուսության հեթանոսական-աշխարհիկ ոգուն ու կենսուրախ տրամադրություններին։ Հետևաբար, երբ V դարի առաջին կեսերից սկզբնավորվում է հայ գրականությունը, այն սկզբից իսկ սահմանազատվում է անգիր բանահյուսությունից և զարգանում իր ուրույն ճանապարհով։ Սակայն այդ սահմանազատումը գրական ոչ բոլոր տեսակների մեջ է երկար տևում։ Հենց V դարի կեսերին, երբ սկիզբ է առնում հայ ինքնուրույն պատմագրությունը, հայ առաջին պատմագիրներից շատերը (Ագաթանգեղոս, Փավստոս Բուզանդ, Մովսես Խո-

9 Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 113—114։

բնացի) հայրենի պատմությունը շարադրելիս, մեծ չափով օգտագործում են հին առասպելները, ավանդական վեպերը, վիպական երգերն ու զրույցները, որով հին վիպական բանահյուսությունը ներթափանցում է հայ նորաստեղծ գրականության ոլորտը, կազմելով պատմագրության կարևոր բաղադրիչը։ Հին վիպական բանահյուսության լայն օգտագործումը պատմագրության մեջ պայմանավորված էր ոչ միայն պատմական վավերական սկզբնաղբյուրների սակավությամբ, այլև այն հիմնական ոգով ու գաղափարախոսությամբ, որով տոգորված էր ավանդական բանահյուսությունը։

Հայ ժողովրդի ճակատագիրը, պատմական հանգամանքների բերումով, իր ծագման վաղնջական ժամանակներից եղել է սեփական գոյության և ինքնության պահպանության համար օտարների դեմ մղված մի շրնդհատվող պայքար, որն իր արտացոլումն է գտել նրա ծագումնաբանական առասպելից սկսած («Հայկ և Բել») մինչև ուշ շրջանի հերոսավեպն ու վիպապատմական երգերը։

Օտարների դեմ մղած ազգային ինքնապաշտպանության պայքարի այս գաղափարախոսությունը, որի վրա խարսխվում էին հայ հին պատմականացած առասպելները, վեպերն ու վիպական երգերը, միանգամայն համահունչ էր V դարի նորաստեղծ հայ գրականության հեղինակների՝ հայ ազգի, եկեղեցու, երկրի, լեզվի ինքնության ու անկախության համար Սասանյան Իրանի և Բյուզանդիայի դեմ ուղղված մաքառման գաղափարախոսությանը։ Ուստի և հայ առաջին պատմագիրները լայն չափերով օգտվում են հին վիպական ավանդությունից, իբրև նորօրյա պայքարի ասպարեզում բնավ չհնացող մի մշտական զինանոցից։ Վիպական ավանդությունն էլ մաքառման իր ոգին էր ներդնում հին գրականության մեջ և մեծապես նպաստում դրա գաղափարաբանական նպատակամիտմանը։

Հայ ինքնուրույն գրականությունն սկզբնավորել են առաջին թարգմանիչներ Մեսրոպ Մաշտոցը, Սահակ Պարթևը, Եզնիկ Կողբացին, Կորյունը. այն ծաղկել, բարգավաճել է ամբողջ V դարի ընթացքում։

Մեսրոպ Մաշտոցը *(357 կամ 361—440) ոչ միայն հայ գրերի ստեղծողն էր, այլև հայ թարգմանական մեծահարուստ գրականության, ինչպես նաև հայ ինքնուրույն գրականության սկզբնավորողը։ Ինքնուրույն գրականության բնագավառում Մաշտոցի հեղինակած երկերից մեզ են հասել գրական երկու տեսակ՝ ճառեր և հոգևոր երգեր՝ շարականներ։ Մաշտոցի աշակերտ ու կրտսեր զինակից Կորյունը վկայում է, որ իր խոսքը ողջ երկրով տարածելու համար Մաշտոցն սկսեց գրել «հաճախագույն, դյուրապատում» ճառեր*[10]*։*

Խոսքը վերաբերում է «Յաճախապատում ճառք»[11] *վաղ միջնադարյան ճառերի ժողովածուին, որը երկար ժամանակ վերագրվում էր Գրիգոր Լուսավորչին։ Սակայն բանասիրությունը հավաստի տվյալներով պարզել է, որ դրանք Գր. Լուսավորչին չէին կարող պատկանել և որ դրանց հավանական հեղինակը Մեսրոպ Մաշտոցն է*[12]*։*

---

10 Կորյուն, *Վարք Մաշտոցի, էջ 79։*

11 *Սրբոյ հօրն մերոյ երանելւոյն Գրիգորի Լուսաւորչի «Յաճախապատում ճառք լուսաւորք», առաջաբանով, համեմատութիւններով և ծանոթութիւններով Ա. Տեր-Միքայելյանի, Վաղարշապատ, 1894—96։*

12 *Տե՛ս «Հայկական աշխատասիրութիւնք հայագետ Պ. Ֆետտերի», թարգմ. Յ. Տաշեան, Վիեննա, 1895։ Տե՛ս նաև՝* Մ. Աբեղյան, *նշվ. աշխ., էջ 119—120։*

Ենթադրվում է, թե «Յաճախապատումը» հորինվել է մոտավորապես 420-ական թվականներին և դրա մեջ գրավոր կերպով ամփոփվել են Մաշտոցի տարիներ շարունակ ժողովրդին ու վանականներին բերանացի քարոզած ճառերը։ Դրանք հիմնականում ունեն հոգևոր խրատների բովանդակություն, նպատակամղված են հավատացյալների մեջ քրիստոնեական առաքինի կյանքի պայմանների՝ սիրո, հեզության, գթության, բարեգործության, բարոյական անաղարտության, չարագործությունից ու անառակությունից զերծ մնալու գաղափարների արմատավորմանը։

Քրիստոնեական բարոյական սկզբունքներ քարոզելուց զատ, ճառերի հեղինակը երբեմն անդրադառնում է նաև հասարակական հարաբերություններին՝ տերերի և ծառաների, իշխողների և ենթակաների հակասություններին, խռովություններին, դրանք նա համարում չարիք, ճնշվածներին քարոզում հեզություն ու հնազանդություն, իսկ կեղեքող-հարստահարիչներին՝ գթություն և ողորմածություն՝ կեղեքվողների նկատմամբ։ Իսկ եթե անիրավ իշխանավորներն անուղղելի են, ապա հեղինակը նրանց սպառնում է ատմո բարկությամբ և հանդերձյալ կյանքի պատիժներով։

«Յաճախապատում» ճառերն օժտված են հռետորական արվեստին յուրահատուկ գեղարվեստական խոսքի հատկանիշներով՝ պատկերավոր փոխաբերություններով, ասույթներով, համեմատություններով, հակադրություններով և այլն։

Մեսրոպ Մաշտոցի անունով մեզ են հասել «Ապաշխարության կարգի» բազմաթիվ հոգևոր երգեր, որոնց մեջ իրենց գեղարվեստական արժանիքներով առանձնանում են «Ողորմեայի» շարականները։ Դրանք, լինելով հայ եկեղեցական քնարերգության ինքնուրույն անդրանիկ նմուշներ, պատմագեղարվեստական առումով առանձնակի արժեք են ստանում։

Ծով կենցաղոյս հանապազ զիս ալեկոծէ,
Մրրկեալ ալիք թշնամին ինձ յարուցանէ,
Նաւապետ բարի, լեր անձին իմոյ ապաւէն։

Սահակ Պարթևից (մեռ. 439 թ.) մեզ են հասել կանոնները, թղթեր ու հոգևոր երգեր։ Լինելով կաթողիկոս և հիմնականում զբաղվելով եկեղեցու վարչական գործերով ու բարեկարգությամբ, բնական է, որ նրա թողած գրական ժառանգությունը ևս ծառայած լիներ այդ նույն նպատակին։ Սահակ Պարթևի անունով հայտնի են 55 կանոններ[13], որոնց մեջ սահմանված են եկեղեցու պաշտոնյաների պարտականություններն ու իրավունքները, նրանց և ժողովրդի հարաբերությունը, նրանց եկամուտներն ու հասույթները։

Կանոններն ընդհանրապես, իբրև հին գրական տեսակ, հետամտում են գործնական նպատակներ և զերծ են գեղարվեստական հատկանիշներից։ Սահակ Պարթևի կանոնները, սակայն, ունեն կուլտուր-պատմական կարևոր արժեք։ Դրանք առաջին հայ ինքնուրույն կանոնախմբերից են, ուր երևան են գալիս V դարի առաջին կեսի հայ իրականության բնորոշ գծերը (դպրոցների հիմնադրում և ուսման կազմակերպում, հին, խոտելի սովորույթների դատա-

13 Տե՛ս «Կանոնագիրք Հայոց», Ա, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Երևան, 1964, «Կանոնք սրբոյն Սահակայ Հայոց հայրապետի, գլուխ ԾԵ», էջ 363 և հտն.։

պարտում, մանկահասակներին ծնողների կամքով բռնամուսնության արգելում և այլն) ժամանակի համար խիստ առաջադիմական էին և կարևոր։

Սահակ Պարթևի անունով պահպանվել են մի շարք շարականներ, որոնց մեջ աչքի են ընկնում Ավետարանի բովանդակությունն ամփոփող երգերը, որոնց նպատակն է եղել Ավետարանի ուսուցումը երգերով։ Դրանք աչքի են ընկնում ծայր աստիճան պարզությամբ, զգացմունքների խորությամբ և վիպականությամբ, և իրավամբ համարվում են վիպական հոգևոր երգեր[14]։

V դարի հայ առաջին հեղինակների թվում պատմական իր բացառիկ տեղն ու նշանակությունն ունի Եզնիկ Կողբացին: Լինելով Սահակի և Մաշտոցի անմիջական աշակերտն ու առաջին սերնդի թարգմանիչներից մեկը, նա հմուտ է եղել ոչ միայն հունարեն ու ասորերեն լեզուներին և Սահակ Պարթևի հետ միասին կատարել է բազմաթիվ բնագրերի թարգմանություններ, այլև եղել է նշանավոր մտածող ու քաջահմուտ ժամանակի գիտությանը։ Այդ է վկայում նրանից մեզ հասած միակ ինքնուրույն երկը՝ «Գիրք ընդդիմութեանց» խորագրով, որը գրականության մեջ ընդհանրացել է ու տարածվել «Եղծ աղանդոց» անունով[15]։ Եզնիկի այդ երկը ժանրային բնույթով հակաճառություն է կամ հանդիմանություն՝ ուղղված քրիստոնեական սկզբունքներին ու գաղափարախոսությանը հակադիր կամ «ոչ ուղիղ» ուսմունքների դեմ։ Այն բաղկացած է չորս մասից. առաջինը, որ կոչվում է «Եղծ աղանդոց հեթանոսացն», ուղղված է հեթանոսական կրոնների, տարրապաշտության, բազմաստվածության և մասնավորապես հայ ժողովրդական սնոտիապաշտական հավատալիքների դեմ։ Երկրորդը՝ «Եղծ քէշին պարսից» (պարսից կրոնի հերքումը) ուղղված է ժամանակի հայոց քրիստոնեական կրոնի ամենավտանգավոր ուսմունքներից մեկի՝ զրադաշտականության, մասնավորապես այդ կրոնի առասպելների, երկարմատ (դուալիստական) հավատալիքների, դրանց տրամաբանական հակասությունների դեմ։

Երրորդ մասում, որ կոչվում է «Եղծ կրօնից յունաց իմաստնոցն», Եզնիկը փորձում է հերքել հույն հեթանոս փիլիսոփաների, մասնավորապես պյութագորյանների, պլատոնականների, պերիպատետիկների, ստոիկյանների և էպիկուրյանների ուսմունքները, քննադատելով նրանց՝ քրիստոնեական սկզբունքներին և աստվածաշնչյան տվյալներին անհարիր գաղափարներն ու տեսակետները։

Վերջին՝ չորրորդ մասը կոչվում է «Եղծ աղանդոյն Մարկիոնի». այստեղ Եզնիկը համառոտակի ներկայացնելով մ. թ. II դարի նշանավոր գնոստիկ Մարկիոնի՝ քրիստոնեական եկեղեցու դեմ ուղղված աղանդավորական ուսմունքի սկզբունքները, անցնում է դրանց քննադատմանն ու հերքմանը։

Այս չորս խումբ ընդդիմական ուսմունքների դեմ ուղղված Եզնիկի հակաճառություններն ու քրիստոնեական սկզբունքների ջատագովություններն ապացույցն են պատմական այն իրողության, որ V դարի կեսերի հայոց եկեղեցու և քրիստոնեական գաղափարախոսության նկատմամբ լուրջ վտանգ են ներկա-

---

14 Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 494։

15 «Եզնըկայ Կողբացւոյ Բագրեւանդայ եպիսկոպոսի Եղծ աղանդոց», ի Վենետիկ, 1826։ Տե՛ս նաև՝ Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց (Աղանդների հերքումը), աշխարհաբար թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Ա. Ա. Աբրահամյանի, Երևան, 1970։ Eznik de Kolb, De Deo, Edition critique du texte arménien par L. Mariès, et C. Mercier, Patrologia orientalis, t. XXVIII fasc. 3, Paris, 1959:

յացրել թե՛ հին հույն փիլիսոփաների ու գնոստիկյան աղանդավորների ուսմունքները, թե՛ հեթանոսական հավատալիքները և թե՛ մանավանդ զրադաշտական կրոնը, որը գաղափարական վտանգից բացի, Սասանյան Իրանի ձեռքին մի լուրջ զենք էր Հայաստանի քաղաքական վերջնական հպատակեցման և ազգային համաձուլման համար։ Եվ պատահական չէ, որ Եզնիկի երկը գրվել է, ինչպես կարծում են, 441—449 թթ. միջև, այսինքն՝ Վարդանանց հերոսամարտի գաղափարական նախապատրաստման շրջանում, երբ գումարվում է նաև Արտաշատի հայտնի ժողովը (449), Հազկերտ Բ-ի թղթին ուղղած զրադաշտական կրոնի մերժման ու հերքման իր նշանավոր պատասխանի մշակմամբ։ Ժողովին մասնակցել է նաև Բագրևանդի Եզնիկ եպիսկոպոսը, որին, իրավամբ, նույնացնում են Եզնիկ Կողբացու հետ։ Եզնիկի երկն առաջին տեսական-բանավիճային ինքնուրույն աշխատությունն է հայ գրականության մեջ, որով սկզբից իսկ հիմք է դրվում տեսական-փիլիսոփայական երկերի ժանրին։ Պատմական այդ ընդհանուր արժեքից բացի, «Եղծ աղանդոցը» գրված էր մտքի փայլուն ու հետևողական տրամաբանությամբ, բանավիճային-ճարտասանական կենդանի ոճով ու եղանակով, գեղարվեստական խոսքի մակարդակի հասնող պատկերավոր, պարզ ու գունեղ լեզվով, որով այն դարձել էր դասական ու օրինակելի թե՛ ժամանակակիցների և թե՛, մանավանդ, գալիք գրական սերունդների համար։ Եզնիկի երկը քրիստոնեական աստվածաբանության սկզբունքների իր փայլուն պաշտպանությամբ (մեկ բարի էության՝ ընդդեմ տարրապաշտության, բազմաստվածության, դուալիստական աշխարհայացքի, հոգու և մարմնի քրիստոնեական ըմբռնում, մարդակենտրոն աշխարհայացք և մարդու անձնիշխանությունը և նրանից ծագող չարիքն ու մարդու եղերական վիճակը) հայ նորաստեղծ գրականության մեջ փաստորեն հաստատում է քրիստոնեական աստվածաբանության և միջնադարյան քրիստոնեական աշխարհայացքի ամբողջական տեսությունը, իսկ Եզնիկ Կողբացին դառնում մեզանում դրանց առաջին և հիմնարար տեսաբանը[16]։

Եզնիկի երկն, իր տեսական-փիլիսոփայական խոշոր արժեքից զատ, ունի նաև աղբյուրագիտական կարևոր արժեք։ Այն թանկարժեք վկայություններ է պարունակում հայ հին ժողովրդական հավատալիքների, զրադաշտական կրոնի և առասպելների, ինչպես նաև գնոստիցիզմի, Մարկիոնի աղանդի գաղափարաբանական հիմունքների վերաբերյալ։

3. ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ ինքնուրույն գրականության մեջ V դարի կեսերին, Մաշտոցի և Սահակի անմիջական աշակերտների կողմից հիմք է դրվում մատենագրության մի նոր ճյուղի՝ պատմագրության, որը հենց նույն հարյուրամյակի ընթացքում արագ զարգանալով, հարատևում է հայ գրականության ողջ ընթացքում մինչև XVIII դար, կազմելով հայ հին գրականության զորեղ և առավել կարևոր բաղադրիչը։

Պատմագրությունը, գրական այլ տեսակների նման ևս հենվում էր ժամանակի միջազգային, հնից եկող հելլենիստական, մասնավորապես բյուզանդական ու ասորական գրականության ավանդների վրա, բայց դրա արագ զար-

16 Տե՛ս Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 132։

գացումն ու բարգավաճումը հայ նորաստեղծ գրականության մեջ պայմանավորված էր պատմական մի կարևոր անհրաժեշտությամբ, որ առաջ էր բերել գրերի գյուտը։ Դա ազգային ինքնաճանաչման և ինքնահաստատման այն զորեղ միտումն էր, որ գրերի գյուտից հետո անհրաժեշտաբար պարտավորեցնում էր հայ առաջին հեղինակներին ճանաչել ու ճանաչելի դարձնել սեփական ազգը ինքն իրեն, իր պատմական անցյալին, իր ստեղծած մշակույթին, եկեղեցուն, թագավորական ու նախարարական տների պատմությանը։ Եվ քանի որ մինչև գրերի գյուտը հայոց պատմության գլխավոր սկզբնաղբյուրն օտար գրավոր աղբյուրներում եղած թռուցիկ հիշատակություններն էին, մանավանդ ազգային հին բանավոր ավանդությունն էր իր պատմականացած առասպելներով, աշխարհիկ ու կրոնական զրույցներով, վեպերով ու վիպերգերով, ապա, բնականաբար, հայ նորաստեղծ պատմագրությունը մեծ չափով օգտվում է բանավոր ավանդությունից, ինչպես և ականատեսների վկայությունից, հանգամանք, որն իր անջնջելի կնիքն է դնում պատմագրական երկերի վրա։ Այստեղից էլ առաջ են գալիս հայ հին պատմագրության երկու կարևոր հատկանիշները. մեկը՝ նրա պատմագիտական կողմն է, հայ և հարևան ազգերի մասին իր պատմական մեծարժեք նյութով և արժեքավոր վկայություններով, մյուսը՝ նրա գրական-գեղարվեստական հատկությունը՝ արտահայտված գեղեցիկ ձևերով, գեղարվեստական խոսքի հարուստ տարրերով, պատկերավոր լեզվով, ճարտասանական ու բանաստեղծական հնարանքներով, քնարական զեղումներով։ Այս վերջին հանգամանքը պայմանավորված էր նաև պատմիչների հատուկ միտումով՝ պատմության միջոցով սերունդներին դաստիարակել հայրենասիրական, բարոյական, կրոնական որոշակի գաղափարներով[17], որին մեծապես նպաստում էր գեղարվեստական խոսքի ներգործուն ուժը։

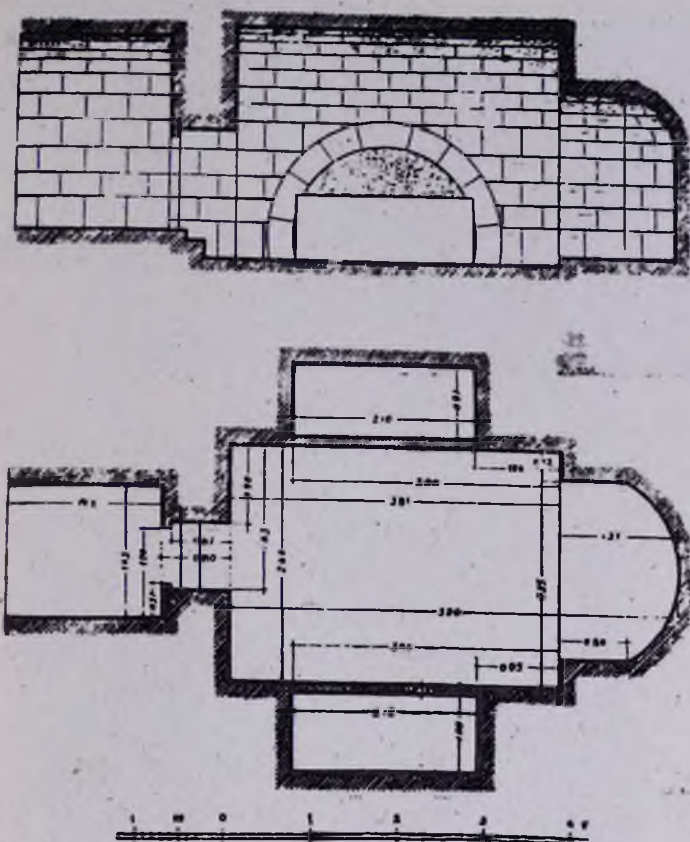
Ուշագրավը, սակայն, այն է, որ հայ պատմագրությունը սկզբնավորվում է V դարում հայոց կյանքում տեղի ունեցած մեծագույն իրադարձության՝ հայ գրերի գյուտի պատմության և գյուտի հեղինակ Մեսրոպ Մաշտոցի կենսագրության շարադրմամբ։ Դա Մաշտոցի անմիջական աշակերտ և կրտսեր գործընկեր Կորյուն վարդապետի «Վարք Մաշտոցի» երկն է[18], գրված մոտավորապես 443 թ., Մաշտոցի մահից հետո, Մաշտոցի մյուս աշակերտ, կաթողիկոսի տեղապահ Հովսեփի հանձնարարությամբ։ Կորյունի երկը ձևով և հորինվածքով թեպետ հարում է վարքագրությանը, բովանդակությամբ, սակայն, պատմագրական անփոխարինելի աղբյուր է հայ գրի, դպրոցի, կրթության ու գրականության սկզբնավորման մասին, գրված ականատեսի կողմից և ունի միանգամայն ճշմարտապատում վավերագրի արժեք։ Ե՛վ Մաշտոցի կյանքի ու մշակութային գործունեության, և՛ գրերի գյուտի պատմության, և՛ հայ գրականության սկզբնավորման վերաբերյալ Կորյունի «Վարք Մաշտոցի»-ն միակ ժամանակակից և վավերագրական սկզբնաղբյուրն է, որից հետագայում օգտվել են մեր մյուս պատմիչ գրողները։

V դարի հայ պատմագրության հաջորդ և մեծածավալ երկը՝ Ագաթանգե-

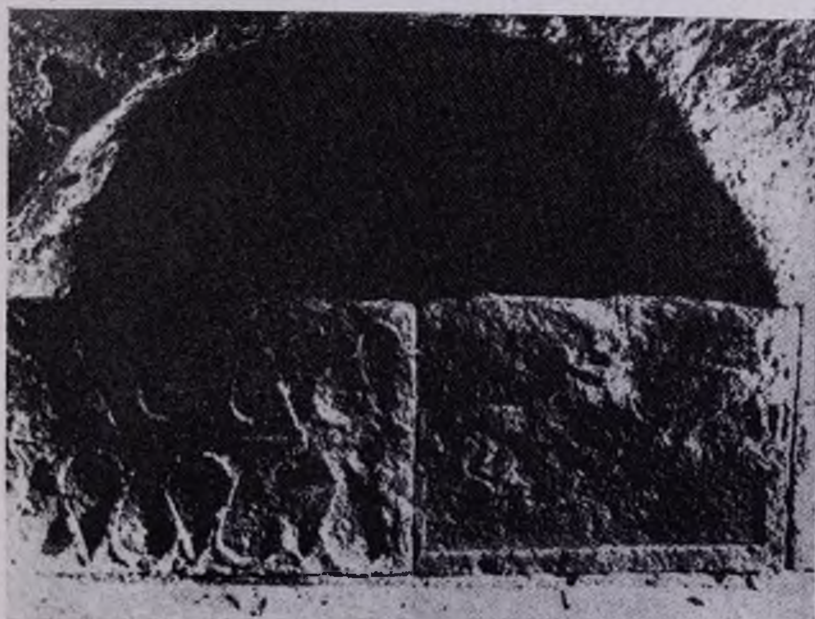
---

17 Տե՛ս Մ. Ավդալբեգյան, նշվ. աշխ., էջ 198։

18 Երկի լրիվ վերնագիրն է. «Պատմութիւն վարուց և մահուան առն երանելւոյ սրբոյն Մաշթոցի վարդապետի մերոյ թարգմանչի, ի Կորիւն վարդապետէ յաշակերտէ նորին»։ Տե՛ս Կորյուն, Վարք Մաշտոցի՝ բնագիրը ձեռագրական այլ ընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթություններով ի ձեռն պրոֆ. դ-ր. Մանուկ Աբեղյանի, Երևան, 1941։



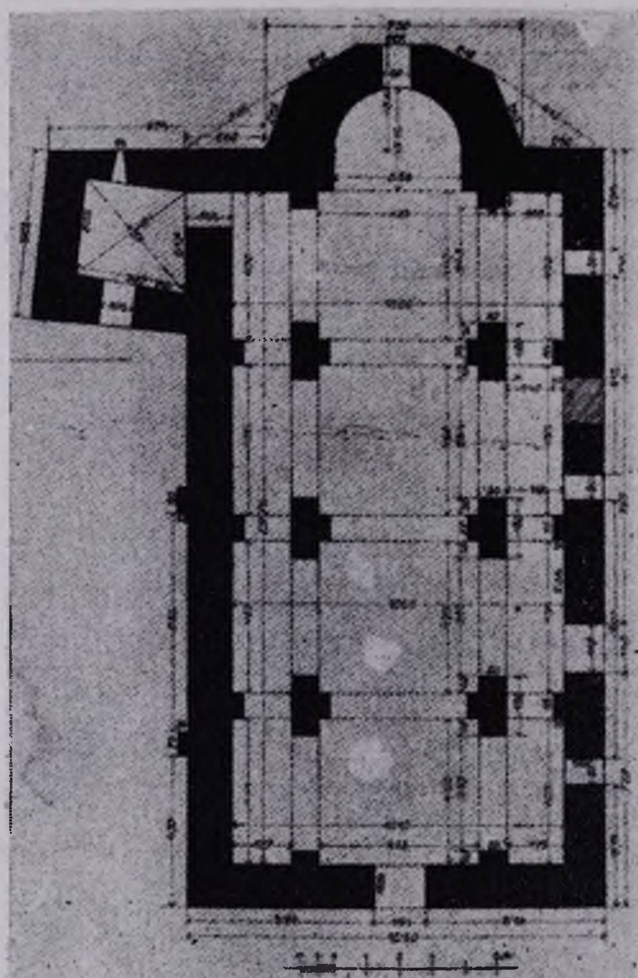
1. Աղց. Արշակունիների դամբարանը 4-րդ դ. հատակագիծ և կտրվածք



2. Աղց. Դանիելը առյուծների գբում



3. Աղց. այծյամ՝ եղջերուի բարձրաքանդակով



4. Քասաղ. եռանավ բազիլիկա, 4-րդ դ. հատակագիծ



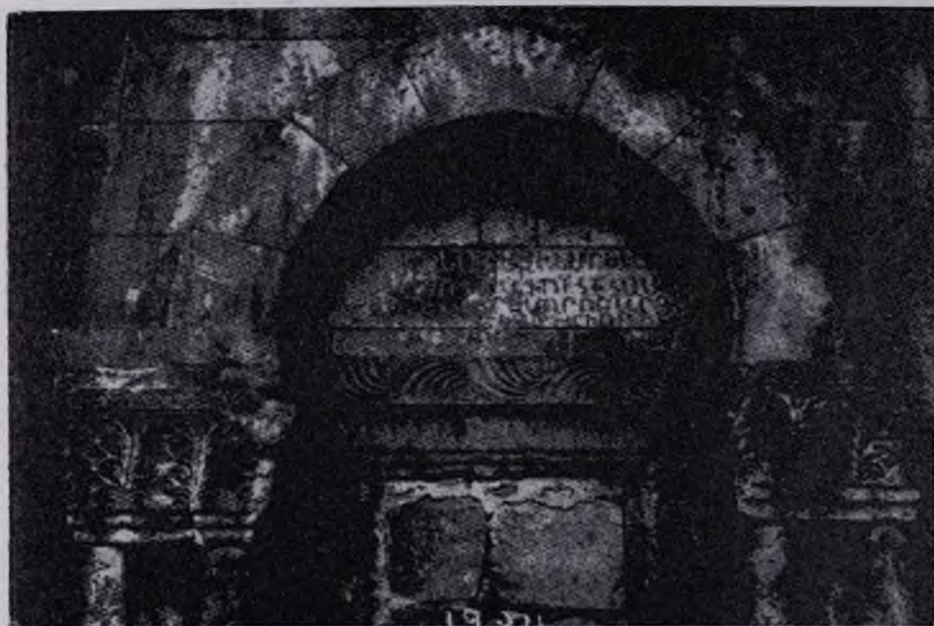
5. Քասաղ. եռանավ բազիլիկա, հարավային ճակատ, 4-րդ դ.



6. Քասաղ. եռանավ բազիլիկա, հարավային ճակատի արևելյան շքամուտքի քանդակը



7. Տեկորի տաճարի ընդհանուր տեսքը հարավ-արևմուտքից, 5-րդ դ.



8. Տեկորի տաճարի շքամուտքի արձանագրությունը, 5-րդ դ.



9. Երերույքի բազիլիկայի արևմտյան ճակատը, 5-րդ դ.



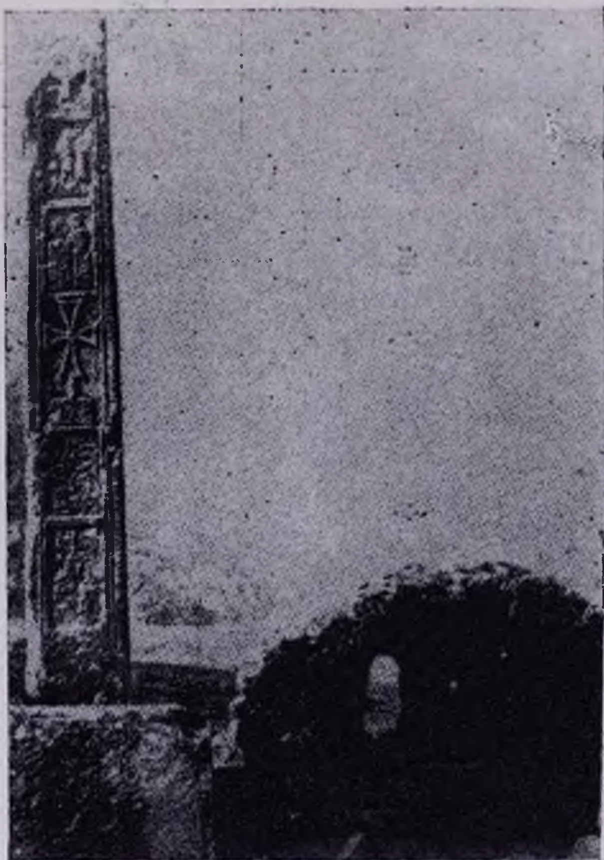
10. Թալին. քառակողթող Գրիգոր Լուսավորչի և Խոզագլուխ Տրդատի պատկերներով, 6-րդ դ.



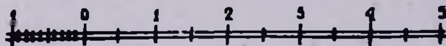
11. Թալին. քառակոթող ավետարանիչի պատկերով, 6-րդ դ.



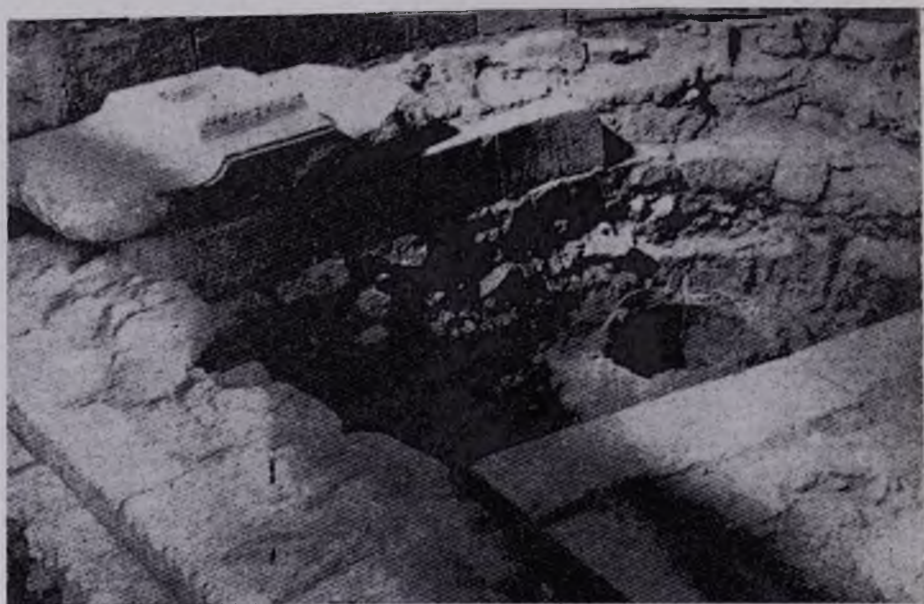
12. Դվին. թևավոր խաչ (պեղումներից).



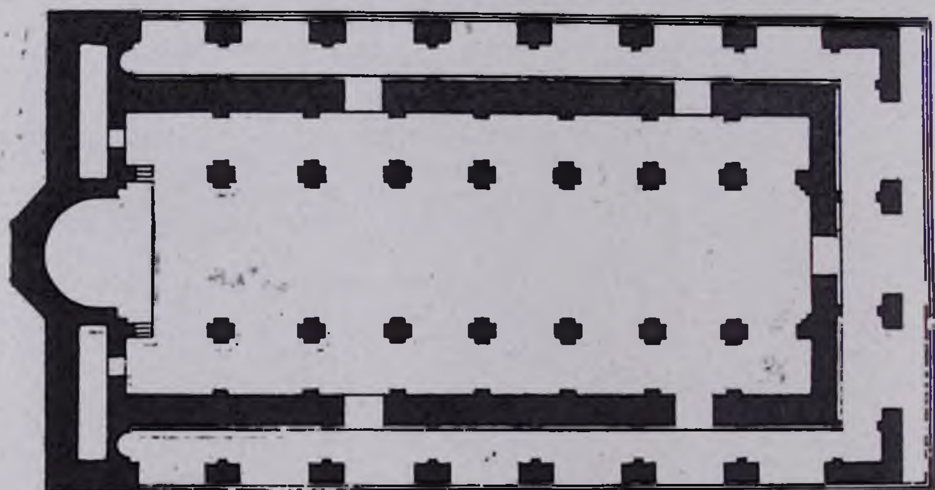
13. Արդվի. կոթող դամբարանի կողքին



14. Զովունի. երկհարկ դամբարանի հատակագիծը, 5-րդ դ.



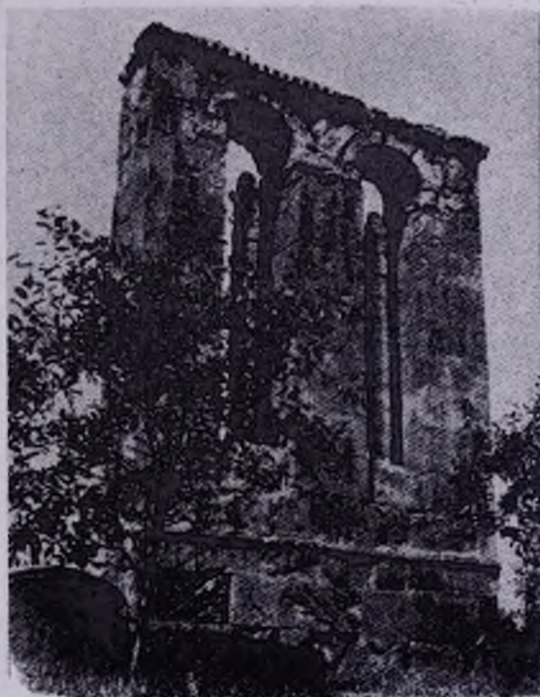
15. Ջրադաշտական կրակարան Էջմիածնի տաճարում



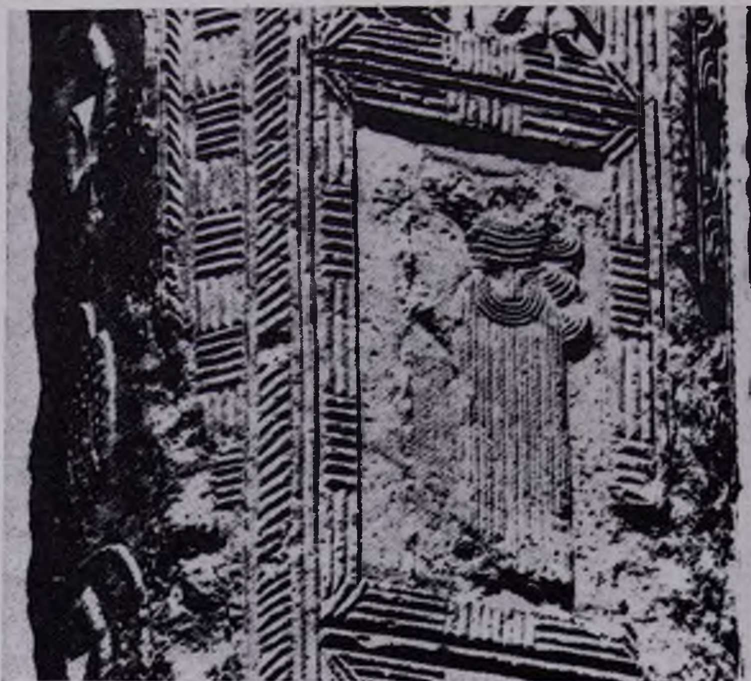
16. Դվին, բազիլիկայի հատակագիծը, 5-րդ դ.



17. Մաստարա. տաճարի ընդհանուր տեսքը արևելքից



18. Օձուն. մահարձան-հուշարձանի տեսքը արևելքից



19. Օձուն. Հուշարձանի բարձրաքանդակներից



20. Օձուն. Հուշարձանի բարձրաքանդակներից



21. Օձուն. Հուշարձանի բարձրաքանդակներից



22. Օձուն. տաճարի արևելյան ճակատը



23. Դվին. ջրմուղի պարզարան



24. Ավան. տաճարի արևմտյան ճակատը



25. Դվին. բազիլիկայի խճանկարի մի հատված



26. Իրինդ. եկեղեցու ընդհանուր տեսքը հարավից, 7-րդ դ.



27. Արթիկ. տաճարի ընդհանուր տեսքը հարավ-արևմուտքից, 7-րդ դ.



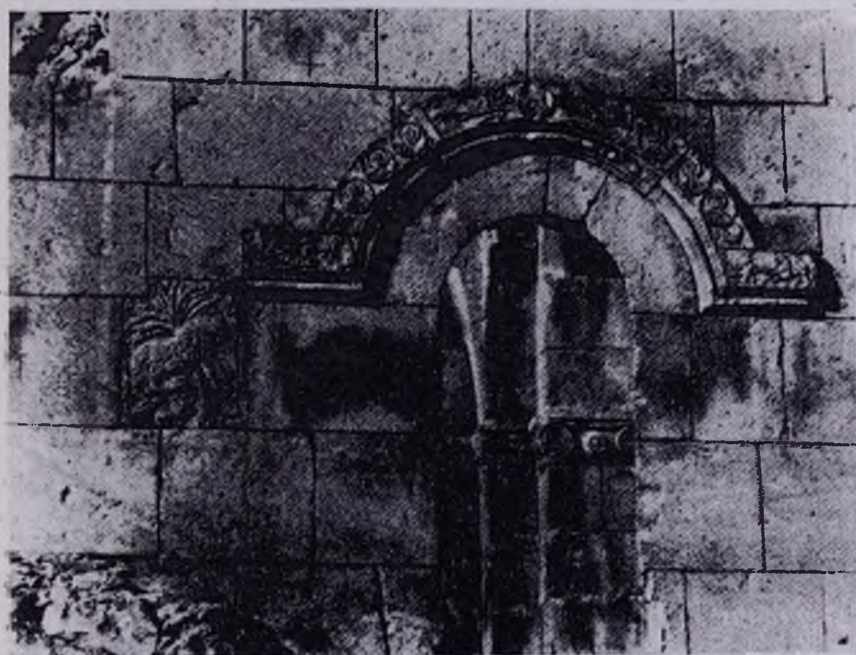
28. Ագարակ. եկեղեցու տեսքը արևելքից



29. Աշտարակ. Կարմրավոր եկեղեցու ընդհանուր տեսքը
հարավ-արևելքից



30. Պտղնի. տաճարի ընդհանուր տեսքը հարավից



31. Պտղնի. հարավային պատուհանի պսակի բարձրաքանդակները



32. Պտղնի հյուսիսային ճակատի քիվի վրա քանդակված սափորների շարք



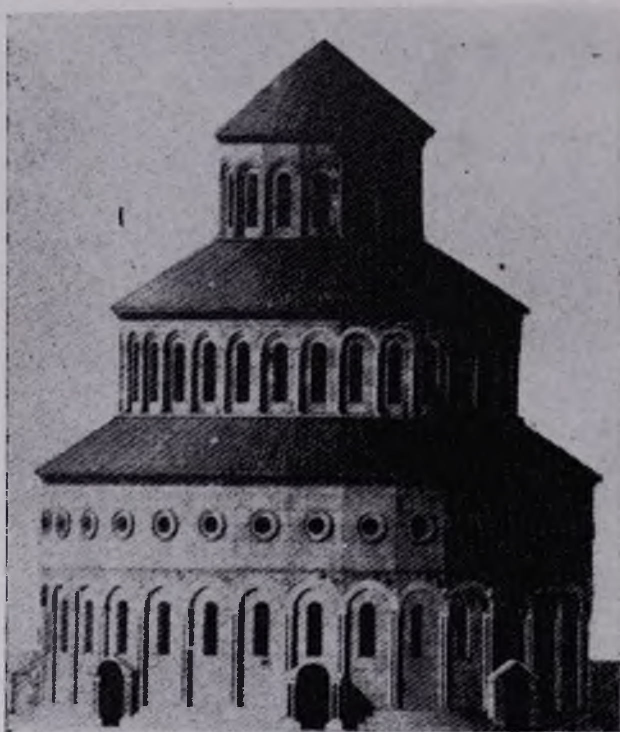
33. Աղուդի. կոթողի ընդհանուր տեսքը



34. Հռիփսիմե. տաճարի ընդհանուր տեսքը հարավ-արևելքից. 618 թ.



35. Զվարթնոց. տաճարի և քաղաքացիական շինությունների ավերակները (նկ. օդից)



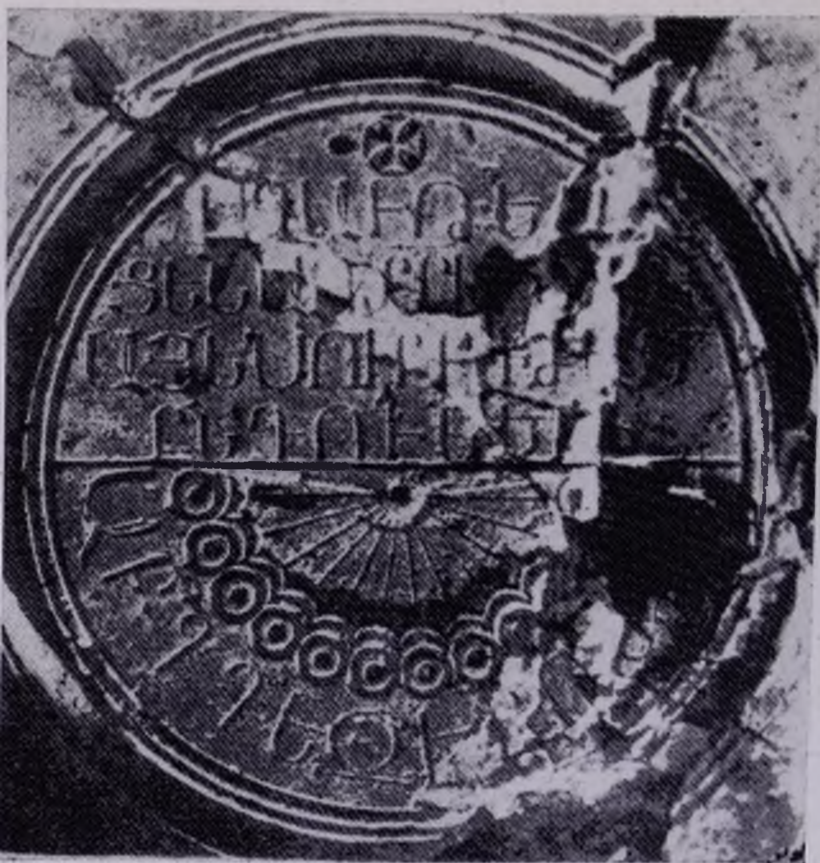
36. Զվարթնոց. տաճարի վերակազմությունը (ըստ Թ. Թորամանյանի)



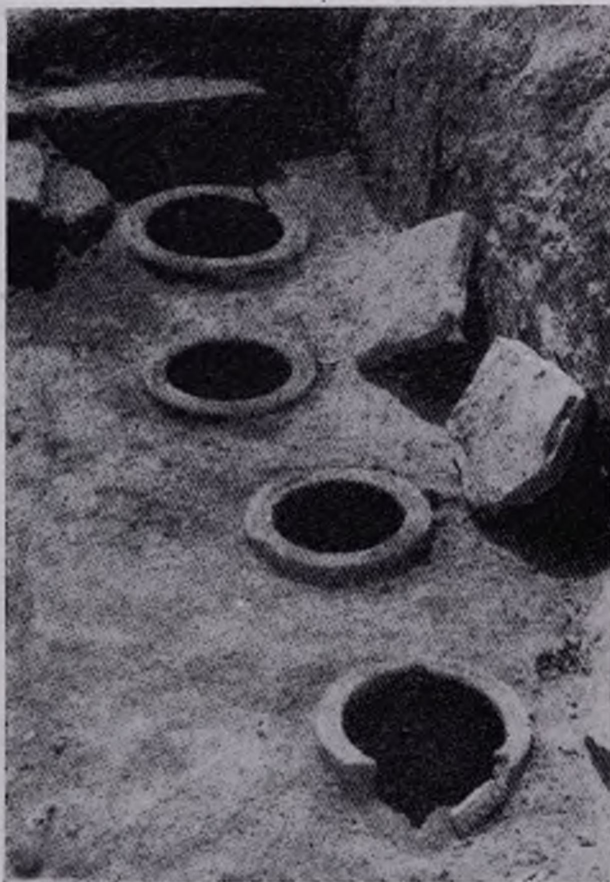
37. Զվարթնոց. քանդակազարդ բեկորներ



38. Զվարթնոց. վարպետի բարձրաքանդակ



39. Զվարթնոց. արևի ժամացույց



40. Դվին. գինու մառանի մնացորդ, 5-րդ դ.



41. Կավե փոքրիկ անոթ ավետարանիչի պատկերով.
5—6-րդ դդ.



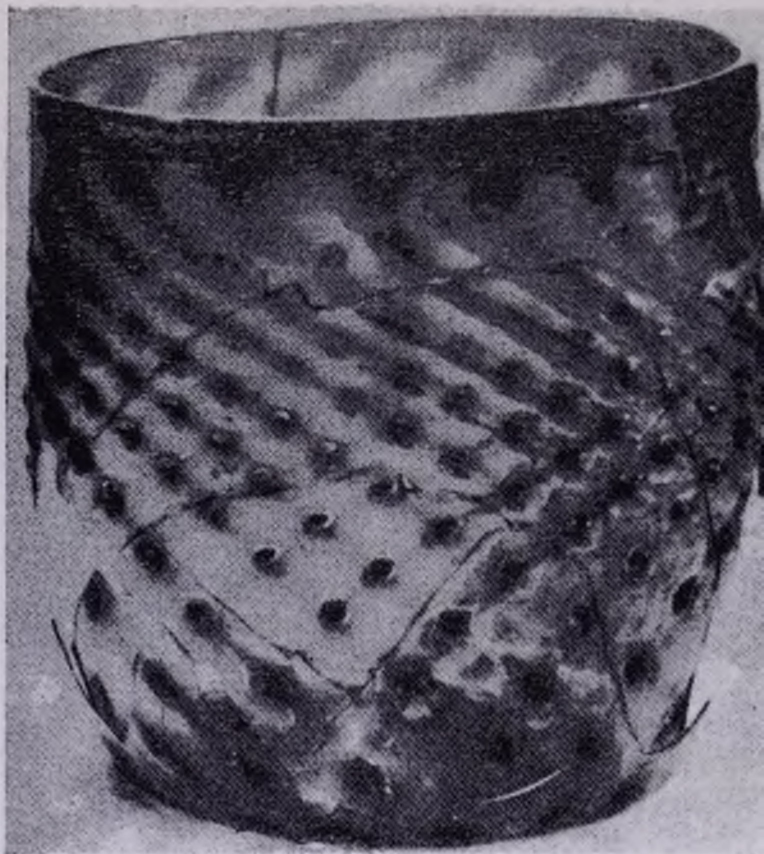
42. Դվին. պնակ մոզայիկ ապակի



43. Զովունի. վիմագիր արձանագրություն, 6-րդ դ.

44. Հայերեն ձեռագրի պատառիկ, 5-րդ դ.

45. Դվին. ապակյա գավաթ



46. Դվին. ապակյա գավաթ



47. Դվին. ապակյա գավաթ



48. Արծաթե դրամ, Սասանյան Շապուհ արքայի դիմանկարով, գտնված Դվինում



49. Արծաթե դրամ, Սասանյան Խոսրով 2-րդ Փարվեզ արքայի դիմանկարով (241—272) գտնված Դվինում



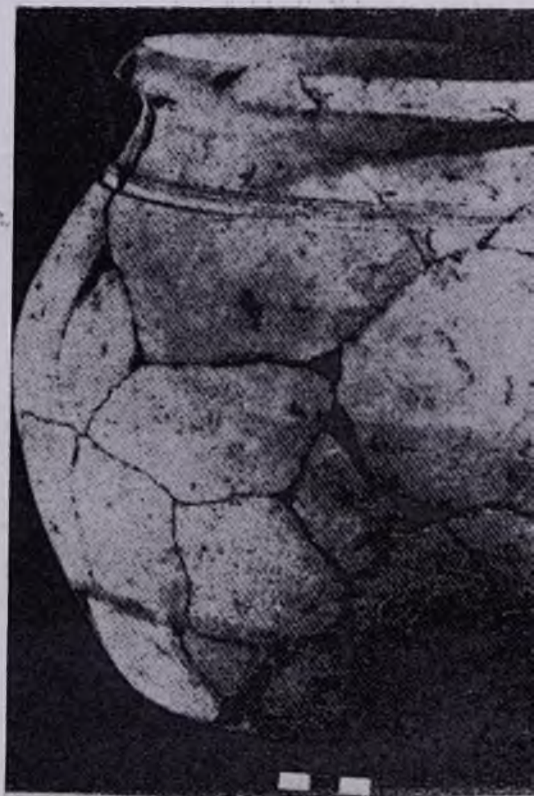
50. Արծաթե դրամ, բյուզանդական Հերակլ կայսեր (610—641) և գահաժառանգի պատկերներով գտնված Դվինում



51. Դվին. կավանոթ՝ տափաշիշ, 6-րդ դ.



52. Դվին. կավանոթներ, 6-րդ դ.



53. Դվին. կավանոթ, 6-րդ դ.



54. Դվին. կենդանակերպ կավանոթ



55. Դվին. կավե թաս՝ պատրաստված կաղապարով



56. Արաբական արծաթե դրամ, թողարկված Հայաստանում 703 թ.



57. Արաբական դրամ, 796 թ. գտնված Դվինում



58. Արաբական արծաթ դրամ, գտնված Դվինում



59. Արաբական արծաթ դրամ, թողարկված Հայաստանում 778 թ.

60. Հայերեն ձեռագրի պատառիկ 5—6-րդ դդ.



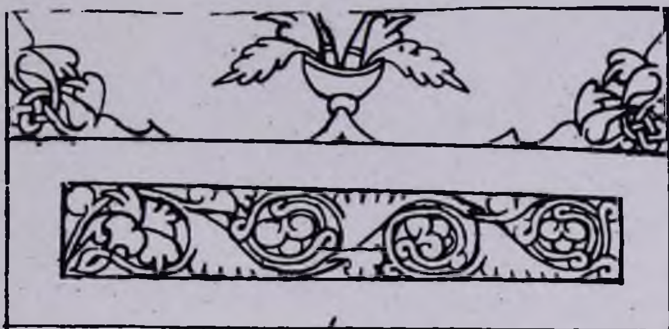
61. Եղիշեի Վարդանանց պատմության սկզբնաթերթը (16-րդ դ. ձեռագրից)



62. Մովսես Խորենացի, Սահակ Բագրատունի և ձեռագրի ստացող Կարապետ վարդապետ (14-րդ. դ. ձեռագրից)



63. Մովսես Խորենացու «Պատմության» սկզբնաթերթը (14-րդ դ. ձեռագրից)





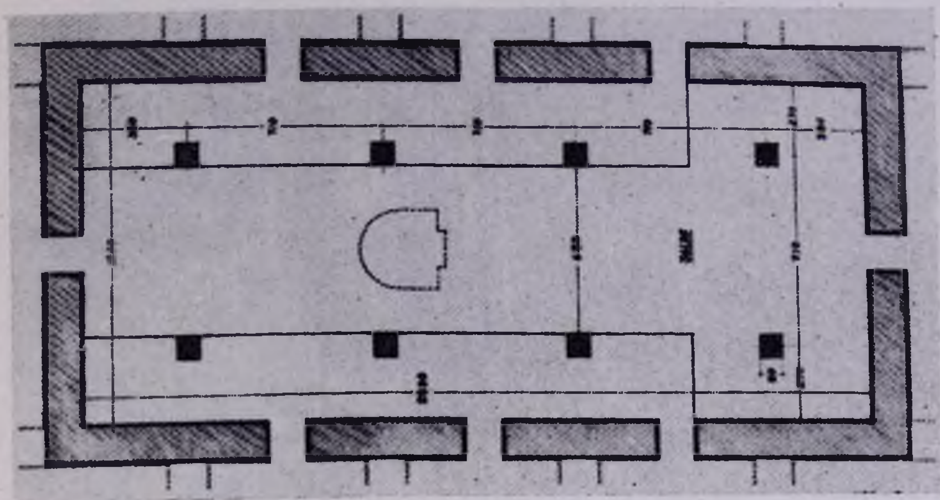
64. Արիստոտել, Ստորոգութիւնք սկզբնաթերթը (սկիզբը, 17-րդ դ. ձեռագրից)

65. Պորփյուրի «Ներածություն» սկզբնաթերթը (17-րդ դ. ձեռագրից)



66. Դավիթ Անհաղթի պատկերը (13-րդ դ. ձեռագրից)

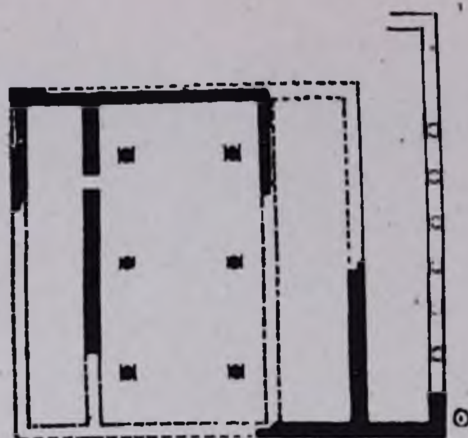
67. Մի էջ Անանիա Շիրակացու թվաբանության դասագրքից (13-րդ դ. ձեռագր.)



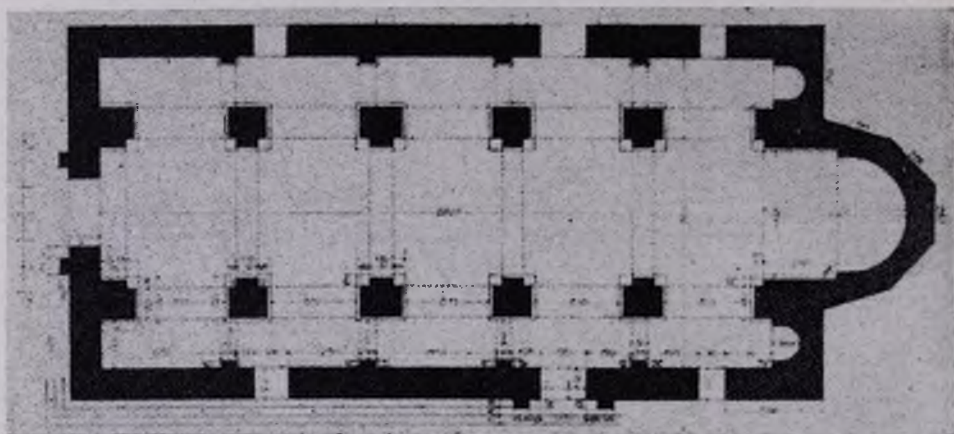
68. Դվին. Արշակունյաց դահլիճի հատակագիծը (վերակազմությունը ըստ Կ. Գ. Ղաֆադարյանի, ճարտարապետ Գ. Քոչոյանի)



69. Դվին. Կաթողիկոսական պալատի ավերակները



70. Արուճ. պալատի հատակագիծ, ըստ Վ. Հարությունյանի

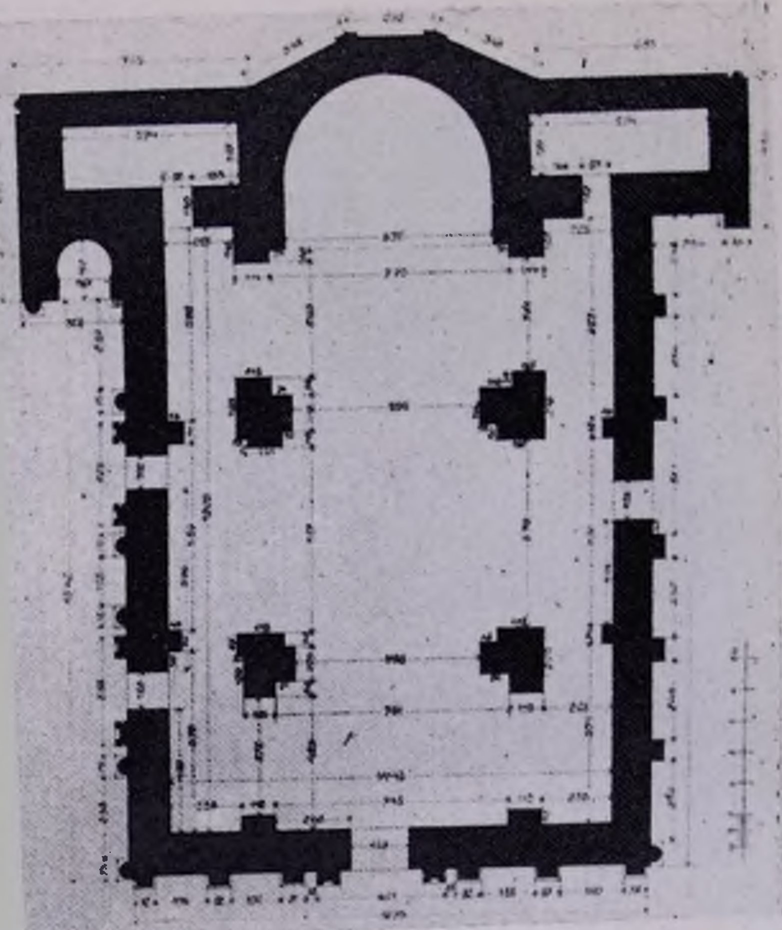


71. Եղվարդ, Եռանավ բազիլիկա, 5-րդ դ.

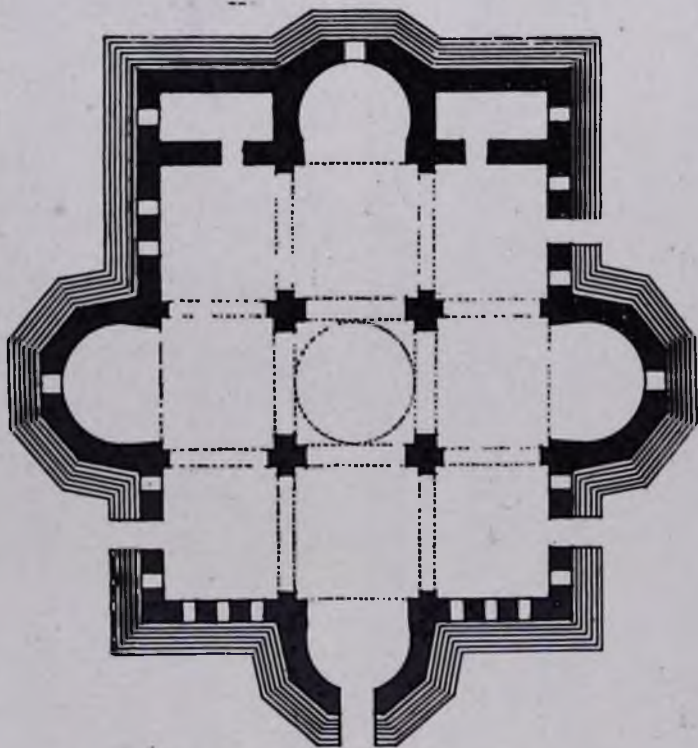


72. Դվին. կաթողիկոսական պալատը (վերակազմությունը Վ. Հարությունյանի)

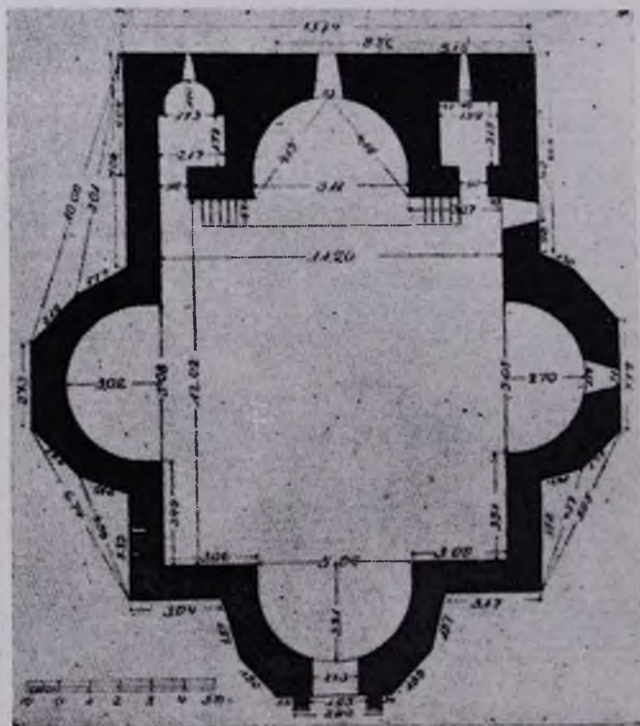
73. Աշտարակ. եռանավ բազիլիկա, 5—6-րդ դ.



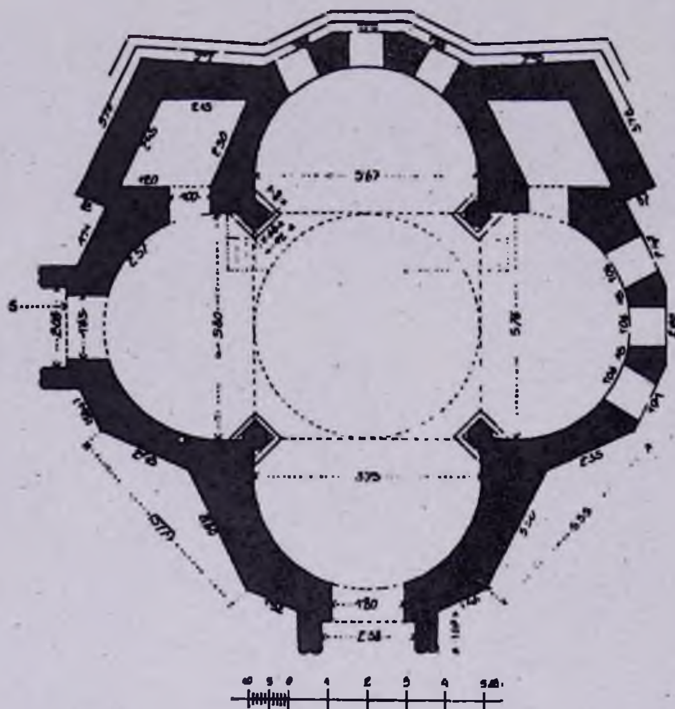
74. Տեկորի տաճար (հատակագիծ), 5-րդ դ.



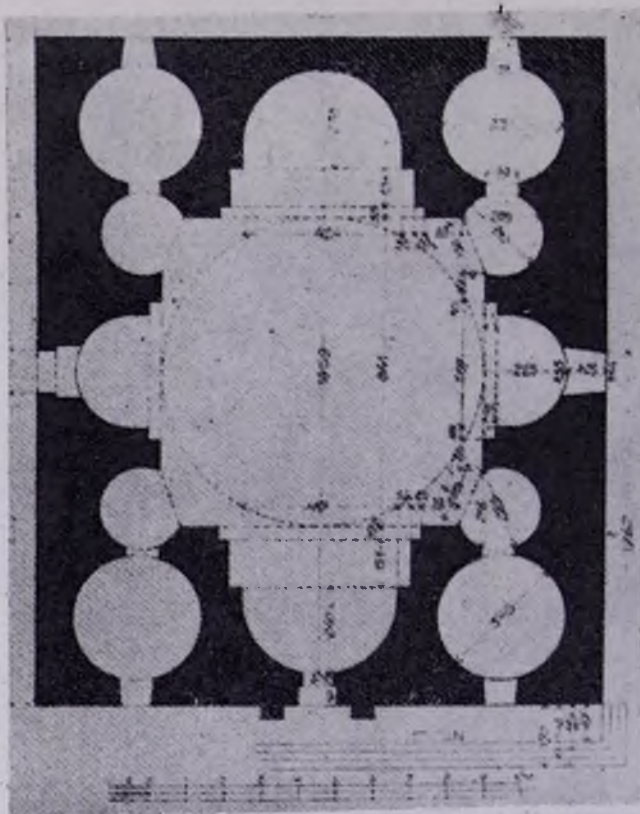
75. Էջմիածին. տաճարի հատակագիծը, 5-րդ դ.



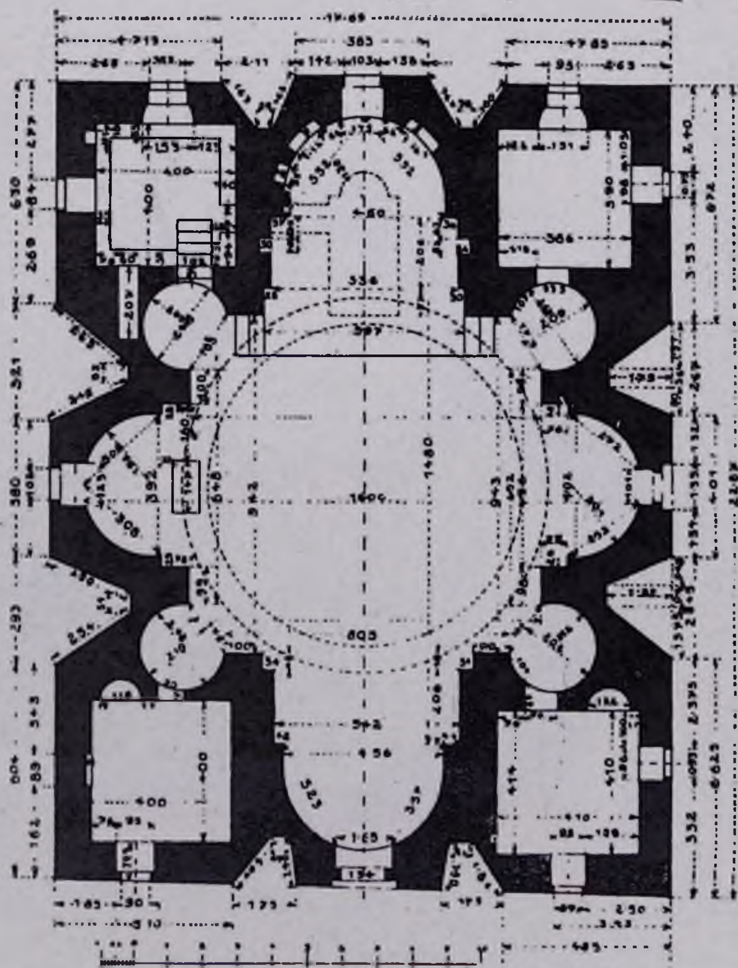
76. Մաստարա. տաճարի հատակագիծը, 6-րդ դ.



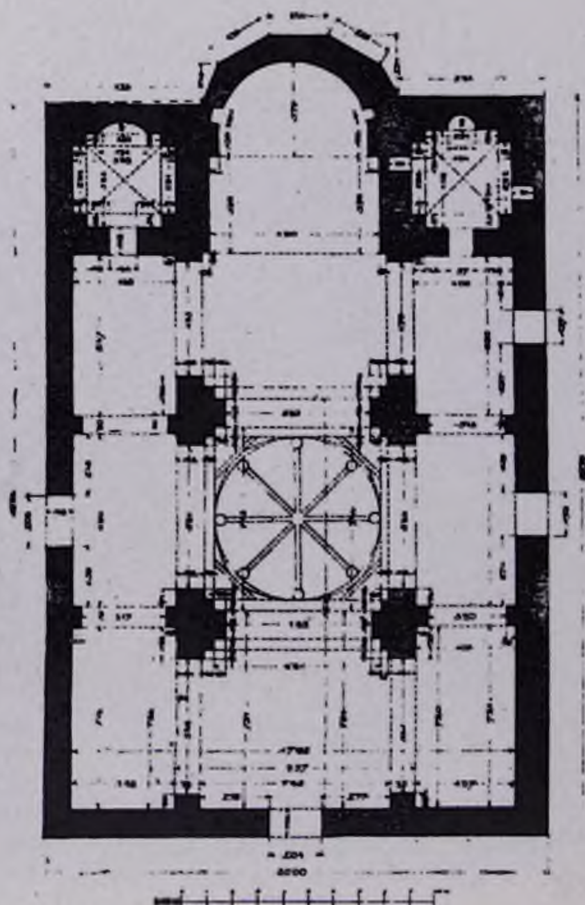
77. Ագարակ. Խաչաձև եկեղեցու հատակագիծ



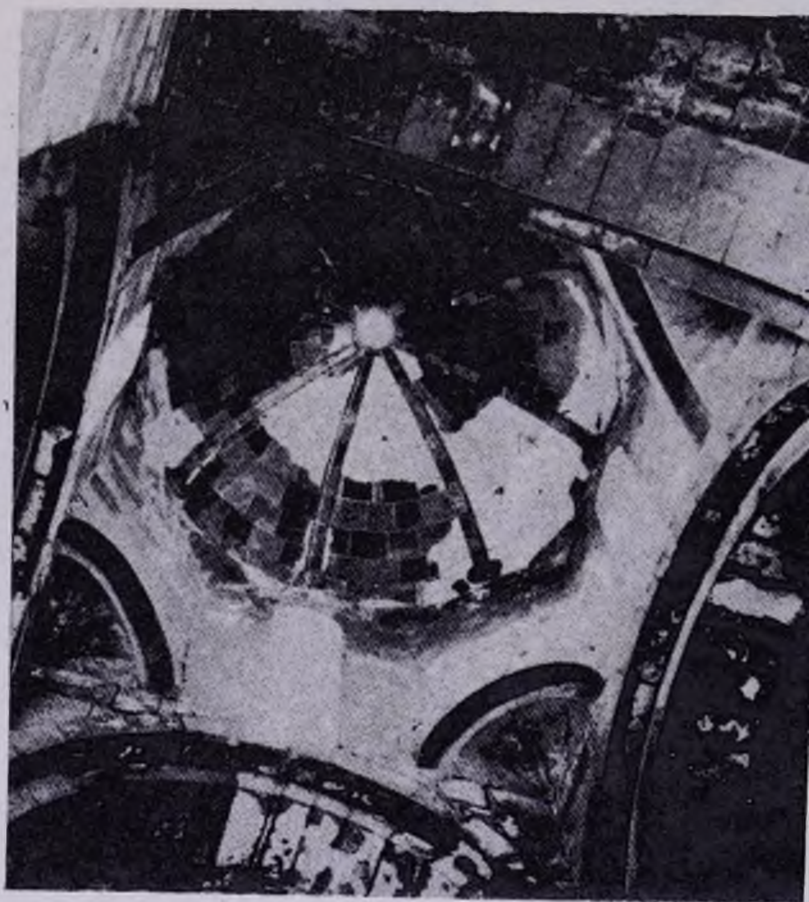
78. Ավան. տաճարի հատակագիծ, Զ-րդ դ.



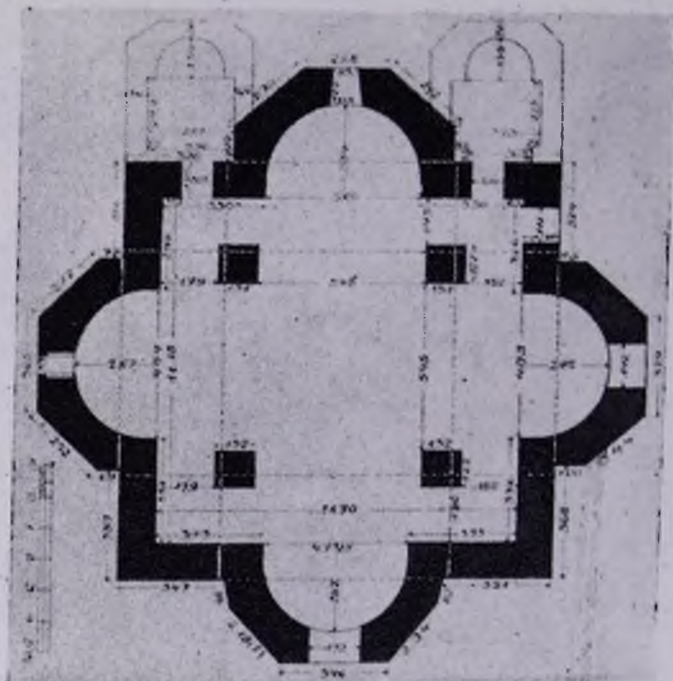
79. Հռիփսիմե տաճարի հատակագիծը, 618 թ.



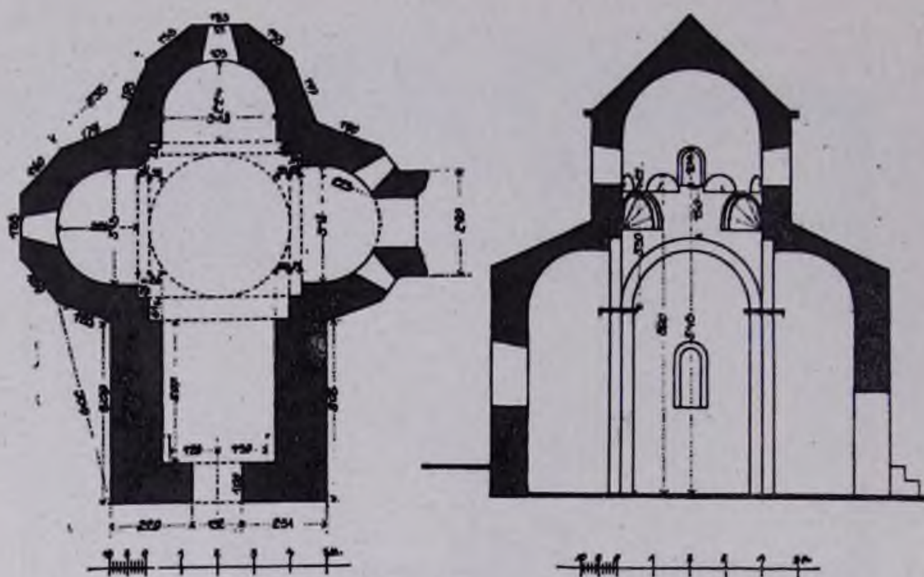
80. Մրեն. տաճարի հատակագիծը, 639—640 թթ.



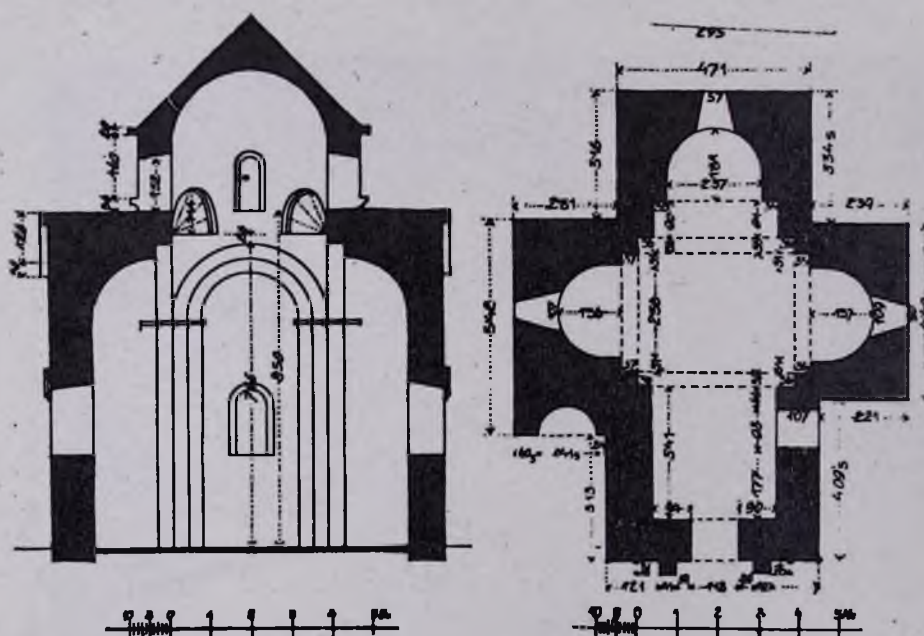
81. Մրեն. գմբեթը ներսից



82. Բագարան. տաճարի հատակագիծը, 624—631 թթ.



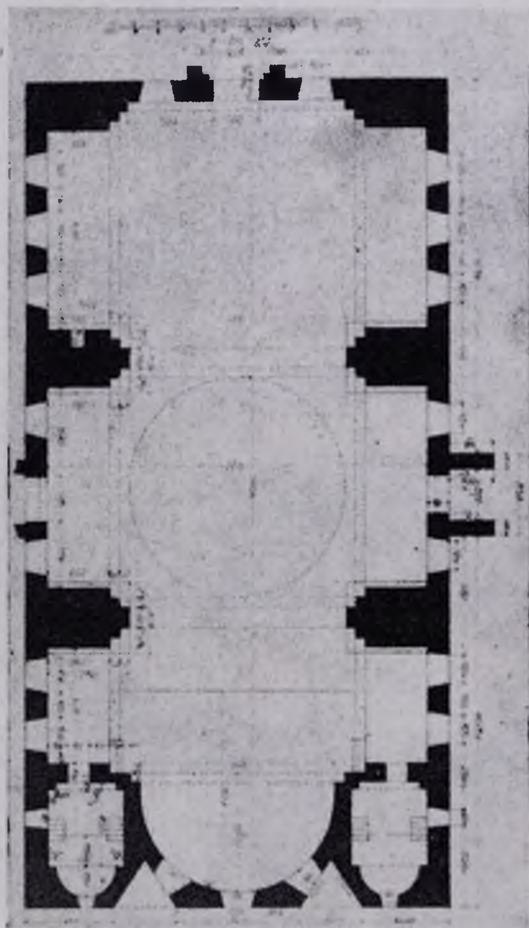
83. Ալաման. եկեղեցու հատակագիծը և կտրվածքը, 637 թ.



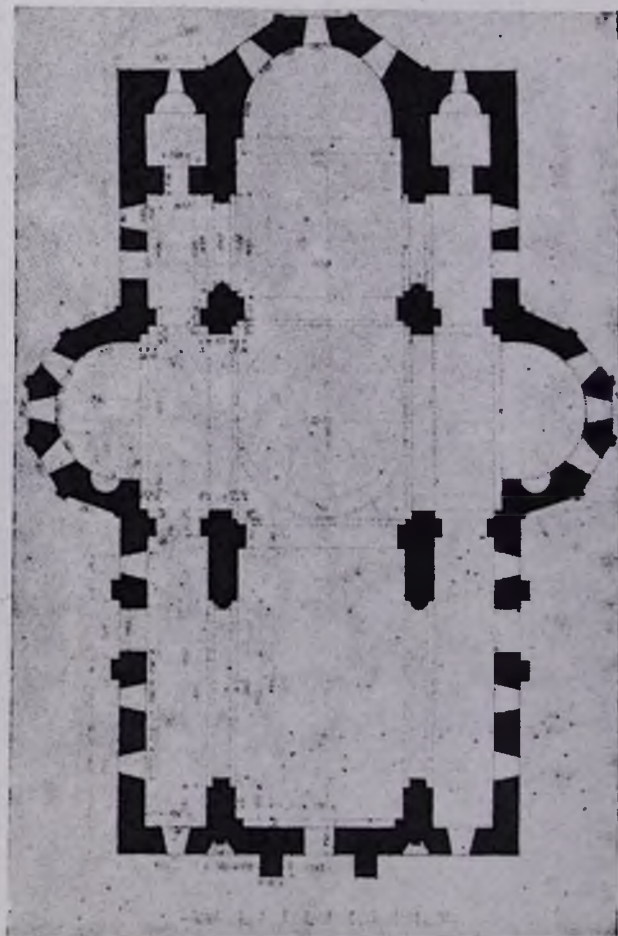
84. Թալին. Ներսեհ Կամսարականի կառուցած եկեղեցու հատակագիծը և կտրվածքը, 7-րդ դ.

85. Ծոփք. եկեղեցու խոյակ, 5-րդ դ.

86. Արթիկ. տաճարի հատակագիծը, 7-րդ դ.



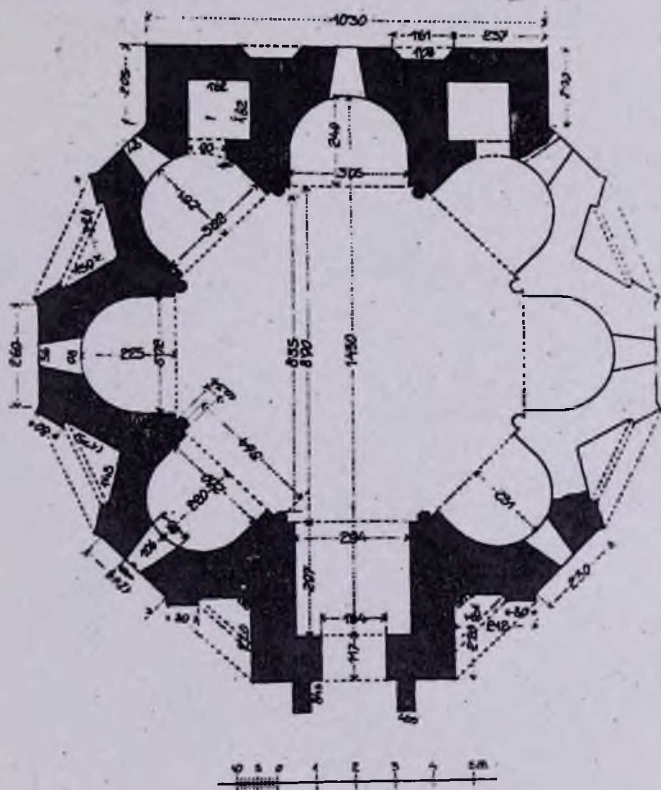
87. Արուճ. տաճարի հատակագիծը, 7-րդ դ.



88. Թալին. տաճարի հատակագիծը, 7-րդ դ.



89. Թալին. տաճարի ընդհանուր տեսքը հյուսիս-արևելքից, 7-րդ դ.



90. Իրինդ. բազմաբսիդ եկեղեցու հատակագիծը, 7-րդ դ.



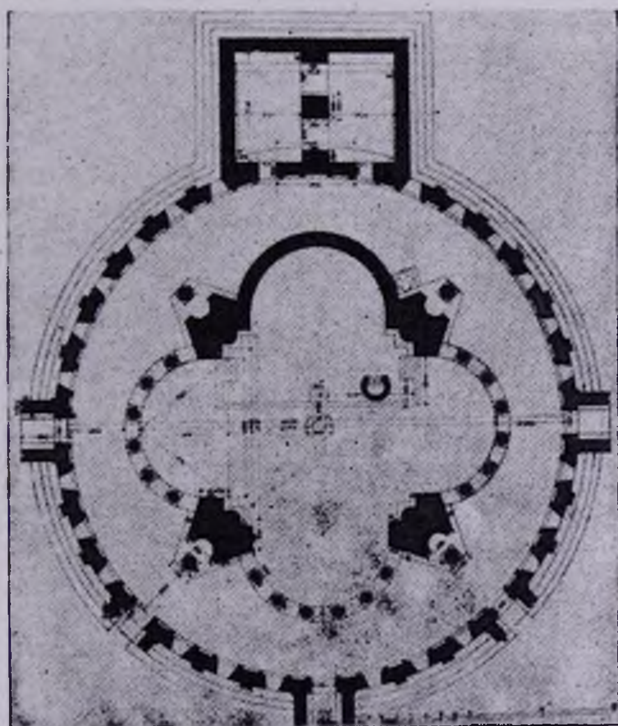
91. Լմբատ. եկեղեցու տեսքը հարավ-արևելքից, 7-րդ դ.



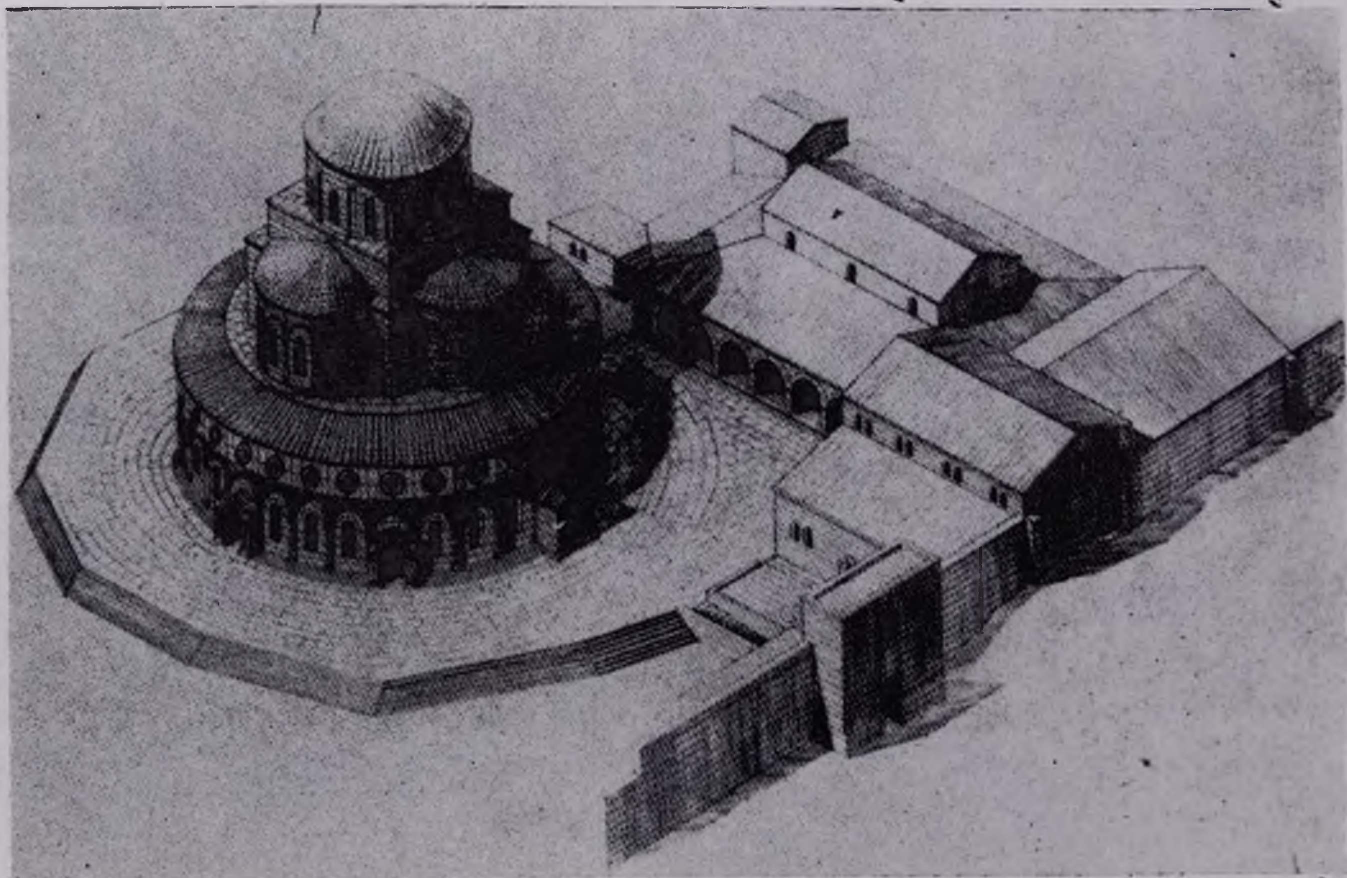
92. Զվարթնոց. զամբյուղաձև խոյակ, 7-րդ դ.



93. Զվարթնոց. Հովհանի դիմաքանդակը, 7-րդ դ.



94. Զվարթնոց տաճարի հատակագիծը, 643—662 թթ.



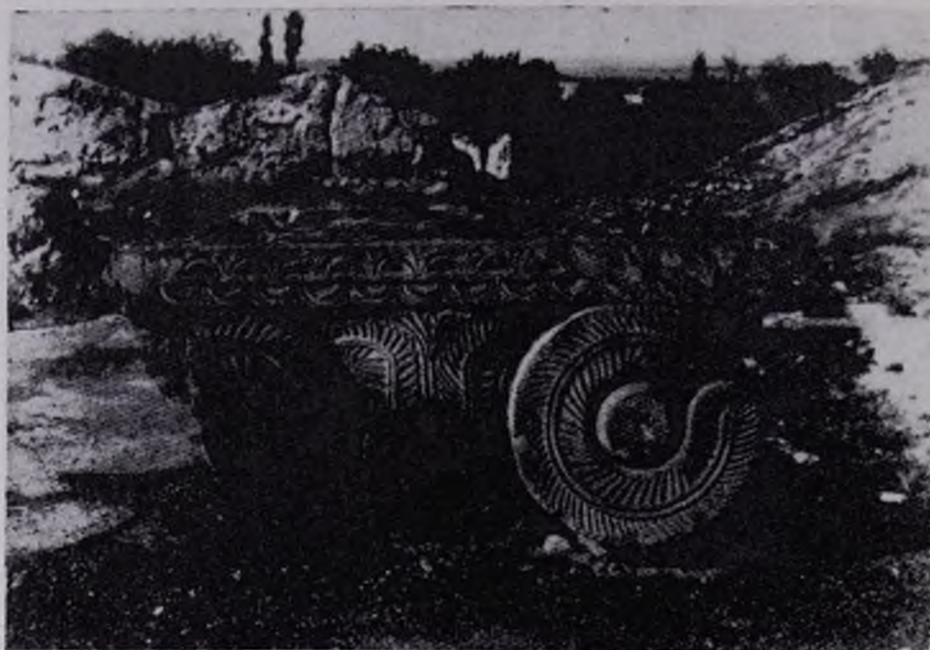
95. Զվարթնոց տաճարի և պալատական շենքերի վերակազմությունը (ըստ Ստ. Մնացականյանի)



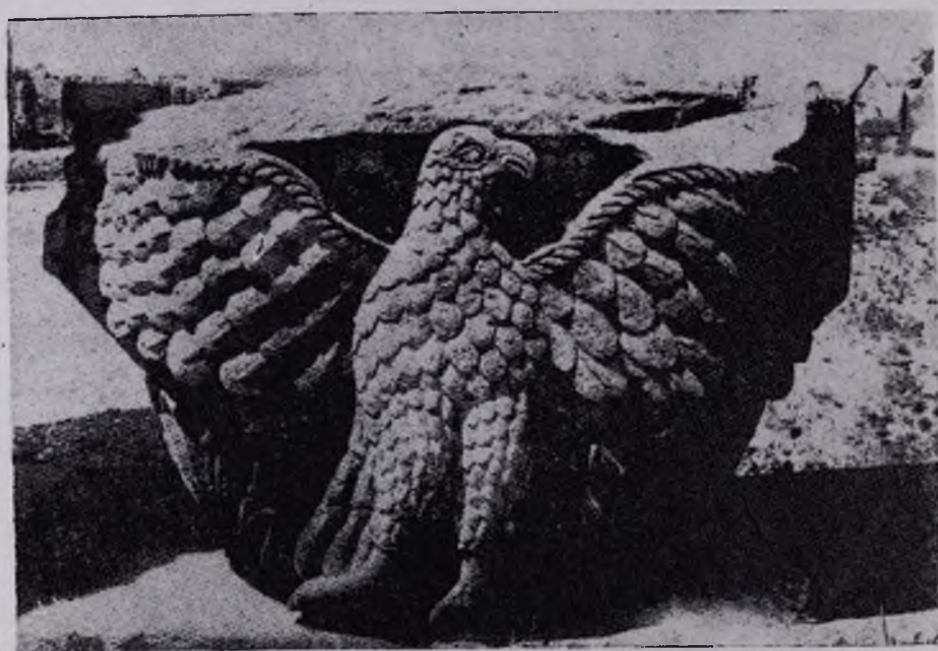
96. Երերույք. Եռանավ բազիլիկայի տեսքը հարավ-արևելքից, 5-րդ դ.



97. Երերույք. Հարավային ճակատի արևելյան շքամուտքը, 5-րդ դ.



98. Դվին. կաթողիկոսական պալատի խոյակ, 7-րդ դ.



99. Զվարթնոց. Արծվաքանդակ խոյակ. 7-րդ դ.



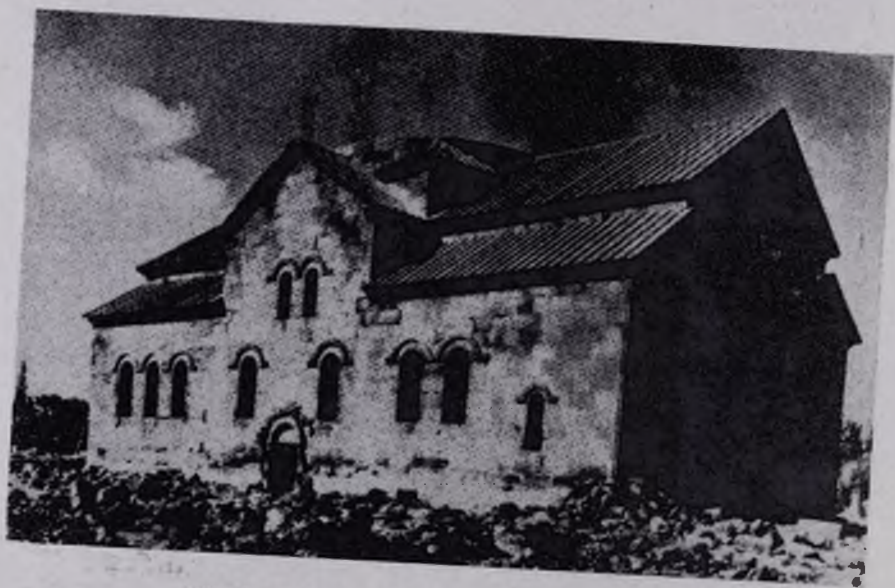
100. Սիսավան. Կոհազատ իշխանի դիմաքանդակը, 7-րդ դ.



101. Օձուն. Հուշարձանի բարձրաքանդակներից



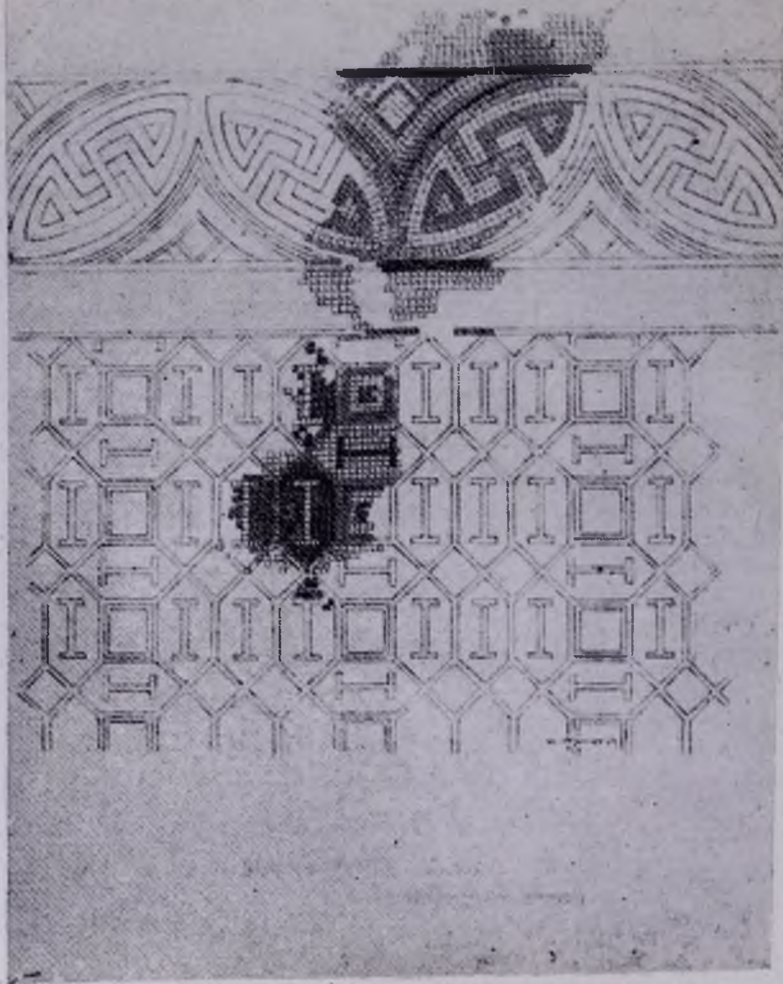
102. Օձուն. Հուշարձանի բարձրաքանդակներից



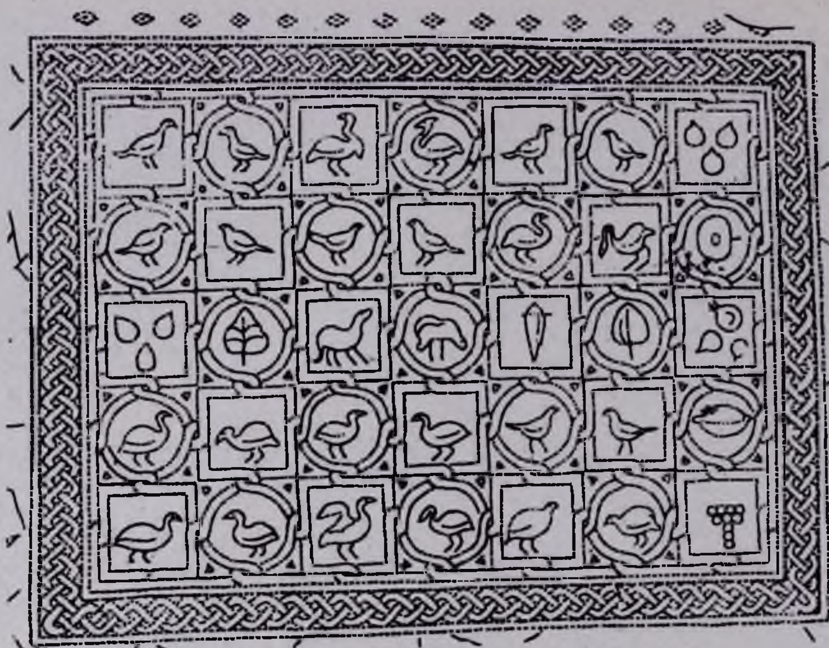
103. Արուճ. ընդհանուր տեսքը հարավ-արևելքից



104. Լմբատ. որմնանկարի հատված, 7-րդ դ.



105. Դվին. խճանկար, վերակազմությունը Ն. Պատրիկի



106. Երուսաղեմ. Հայկական խճանկարներից մեկը, 6-րդ դ.



107. Էջմիածնի ավետարանի փղոսկրյա կազմը, 6-րդ դ.



108. Երուսաղեմ. Խճանկար զոհվածների գերեզմանի վրա, հայերեն արձանագրությամբ



109. Էջմիածնի ավետարանի վերջում փակցված մանրանկար, 6—7-րդ դդ.



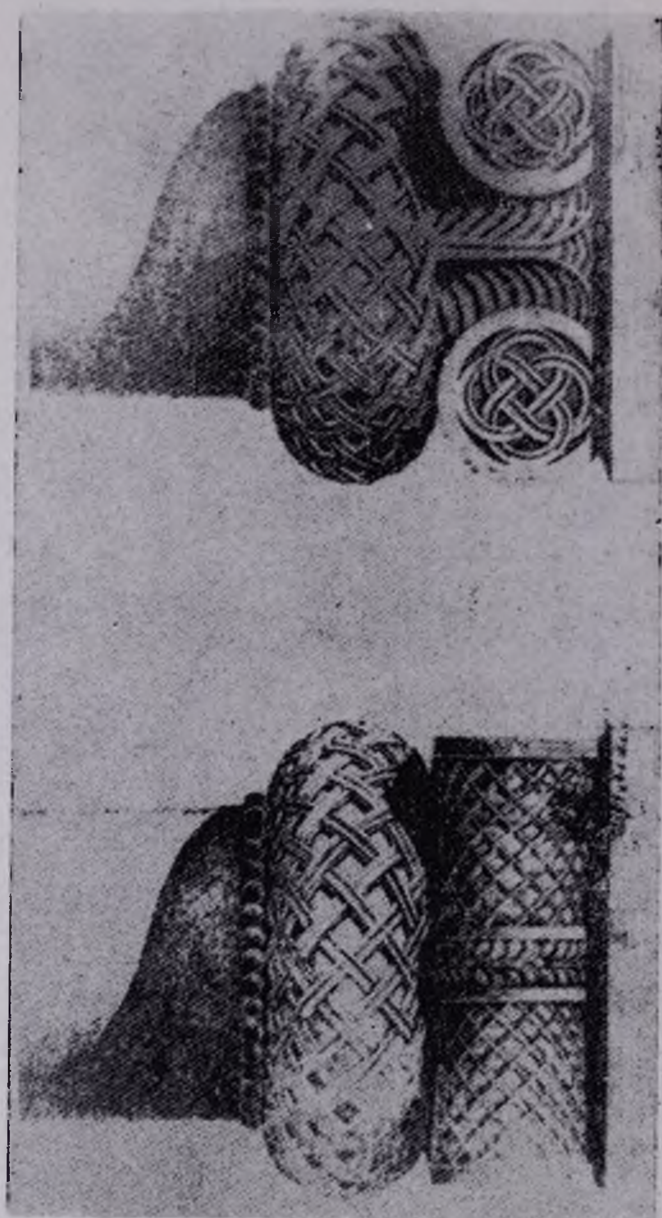
110. Էջմիածնի ավետարանի վերջում փակցված մանրանկար, 6—7-րդ դդ.



111. Թալին. քառակող կոթող, 6-րդ դ.



112. Փարոս. (Արթիկի շրջան), քառակող կոթող, 7-րդ դ.



113. Դվին. Ռուշասյան խոյակ, 7-րդ դ.



114. Դվին. այգեկութի տեսարան, 6-րդ դ.

դոսի «Պատմութիւն Հայոց»-ն է[19], որ պատմական մի ամբողջական ժամանակաշրջան ընդգրկելու առումով թերևս առաջին հայոց պատմությունն է, որպիսի իմաստով հասկացել են նաև հնում (Ղ. Փարպեցի)։ Եթե հայ առաջին պատմագրական երկը՝ Կորյունի «Վարք Մաշտոցի»-ն նվիրված էր V դարի հայոց խոշորագույն մշակութային երևույթի՝ գրերի գյուտի և Մաշտոցի գործունեության պատմությանը, ապա Ագաթանգեղոսի երկը՝ III—IV դդ. Հայաստանի դարձյալ կրոնամշակութային կյանքի մեծագույն երևույթներից մեկի՝ հայոց քրիստոնեական դարձի, եկեղեցու հիմնադրման և երկու խոշորագույն կրոնաքաղաքական գործիչների՝ Գրիգոր Լուսավորչի ու Տրդատ Գ-ի կյանքի ու գործունեության պատմությանը։ Այսինքն՝ հայ հին պատմագրությունն սկզբնավորվում էր ամենից առաջ իբրև ազգային մշակույթի պատմություն։

Ագաթանգեղոսի պատմությունը բաղկացած է ընդարձակ առաջաբանից և երեք մասից։

Առաջին մասն, որ կոչվում է «Վարք և պատմութիւն սրբոյն Գրիգորի», նվիրված է Գրիգոր Լուսավորչի և Խոսրովի որդի Տրդատ թագավորի մանկության ու պատանեկության վիպական պատմությանը, Հռիփսիմյանց կույսերի նահատակությանը։ Երկրորդ մասը, որ կոչվում է «Վարդապետութիւն սրբոյն Գրիգորի» կրոնական մի ընդարձակ տրակտատ է՝ նվիրված քրիստոնեական եկեղեցու գաղափարների քարոզին։ Իսկ երրորդ մասում («Դարձ փրկութեան աշխարհիս Հայաստան ընդ ձեռն առն սրբոյ նահատակի») պատմվում է հայերի քրիստոնեություն ընդունելու, հեթանոսական մեհյանների կործանման, Գրիգորի տեսիլի և էջմիածնի տաճարի հիմնադրման, նահատակված կույսերի համար վկայարաններ շինելու, Գրիգորին Կեսարիայում կաթողիկոս ձեռնադրելու և այլնի մասին։

Ագաթանգեղոսի պատմության հեղինակի հարցը հայագիտության ցարդ չպարզված խնդիրներից է։ Նրա հեղինակն իրեն համարում է ծագումով Հռոմ քաղաքից, լատիներեն և հունարեն սովորած մի մարդ, որը ծառայության է մտել հայոց Տրդատ թագավորի պալատում և նրա հրամանով շարադրել է հիշյալ պատմությունը։ Այսինքն՝ նա իրեն համարում է իր նկարագրած անցքերի ժամանակակից և ականատես։

Բանասիրությունը, սակայն, պարզել է, որ Ագաթանգեղոսի պատմությունը գրված է ոչ թե IV դարում հունարեն, այլ V դարի կեսերին՝ հայերեն, որ նրա հեղինակը կամ խմբագրողը դեպքերին ժամանակակից և ականատես չէ, այլ V դարի անձ, մեծապես օգտվել է Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկից, և «Ագաթանգեղոս» ոչ թե հատուկ անուն է, այլ մակդիր, ծագած հունարեն ἀγαθός (լավ, բարի) և ἄγγελος (լրաբեր, ավետաբեր) բառերի բարդությունից, որ նշանակում է ավետաբեր, նման հունարեն նույն բառին հոմանիշ εὐάγγελος-ին (ավետող)։ Հետևաբար՝ «Ագաթանգեղայ պատմութիւն» նշանակում է պատմություն ավետաբերի։ Իսկ այդ ագաթանգեղոս-ավետողը Հայաստանում եղել է Գրիգորը, և «Ագաթանգեղոսը» եղել է նրա սկզբնական մականունը, որ հետագայում փոխարինվել է «Լուսավորիչ» բառով։ Բացի այդ, Ագաթանգեղոսի

19 «Ագաթանգեղայ պատմութիւն Հայոց», աշխատասիրությամբ Գ. Տեր-Մկրտչյան և Ստ. Կանայանց, «Պատմագիրք Հայոց», հ. 1, գիրք 2, Տփղիս, 1909։ Նաև աշխարհաբար թարգմանությունը. Ագաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց, աշխարհաբար թարգմանությունը ներածականով ու ծանոթություններով Արամ Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 1983։

պատմության առաջաբանում (հատվ. 16)[20] նշված է, որ Հայաստանում Ավետարանը քարոզողի՝ ս. Գրիգորի կյանքի ու գործունեության մասին եղել է մի գրվածք, որից օգտվել է պատմության հեղինակը։ Իրավացիորեն եզրակացվել է, որ V դարում ս. Գրիգորի մասին եղել է մի վարք, նրա կյանքի մի համառոտ պատմություն, «պատմական արժեք ունեցող մի երկ, որից օգտվել է հեղինակն իր գործը խմբագրելիս»[21]։

Բացի Գրիգորի վարքից, Ագաթանգեղոսի պատմության համար սկզբնաղբյուր են ծառայել նաև Գրիգոր Լուսավորչի, Հռիփսիմյանց կույսերի վկայաբանությունները, Լուսավորչի վարդապետությունը, տեսիլը, ինչպես նաև «Պարսից պատերազմ» ժողովրդական վեպի ցիկլից Խոսրովի և Տրդատի մասին եղած վիպական զրույցները։

Ծագումով թեպետ տարբեր, բայց առնչությամբ ու բովանդակությամբ այդ բոլոր սկզբնաղբյուրներն այս կամ այլ կերպ վերաբերել են Գրիգոր Լուսավորչին ու Տրդատին, որը և հիմք է ծառայել պատմության V դարի հեղինակին կամ խմբագրողին՝ դրանց հիման վրա հյուսելու իր երկը, որի համար օժանդակ աղբյուրներ են ծառայել նաև այլ գրվածքներ։

Արդյունքը եղել է Ագաթանգեղոսի ամբողջական պատմությունը, որը, սակայն, V դարում հորինվելուց հետո, ինչպես երևում է հին մատենագրական աղբյուրներից ու Ագաթանգեղոսի այլալեզու թարգմանություններից, ենթարկվել է մասնակի խմբագրումների ու հապավումների։

Ագաթանգեղոսի պատմությունը հյուսված լինելով տարբեր բնույթի աղբյուրների հիման վրա, ունի տարբեր մակարդակի պատմամշակութային արժեք։ Պատմական բացառիկ արժեք ունի Ագաթանգեղոսի երկի երրորդ՝ վերջին մասը («Դարձ փրկութեան աշխարհիս Հայաստան»), որտեղ շարադրված է Հայաստանում քրիստոնեության տարածման և հայ եկեղեցու սկզբնավորման ու հաստատման նշանավոր իրադարձությունների պատմությունը։ Այստեղ թանկարժեք վկայություններ կան հին Հայաստանի տեղագրության, նախարարական կարգի, հայ դիցաբանության ու հեթանոսական կրոնի, պաշտամունքային վայրերի, ինչպես նաև երկրի ներքին սոցիալական կյանքի վերաբերյալ։ Թեպետ գրքի մյուս մասերը, մասնավորապես Գրիգոր Լուսավորչի վարքն ու Հռիփսիմյանց կույսերի վկայաբանությունը հորինված են ընդհանուր վկայաբանական կաղապարներով, այդուհանդերձ դրանք Գրիգոր Լուսավորչի կենսագրության, Հայաստանում քրիստոնեական կրոնի տարածման սկզբնական շրջանի հանգամանքների ուսումնասիրման առումով ունեն պատմական կարևոր նշանակություն։

Ագաթանգեղոսի երկը Հայաստանի պատմության մի կարևոր ժամանակաշրջանի համար ունեցած իր աղբյուրագիտական անփոխարինելի արժեքից բացի, ունի նաև գրական-գեղարվեստական նշանակալից արժեք։ Ձևավորված լինելով հայ գրականության սկզբնավորման շրջանում և ներառնելով ժամանակի վիպական բանահյուսությունից ամբողջական հատվածներ, վարքաբանական-վկայաբանական գրականության ձևերն ու արտահայտչամիջոցները, Ագաթանգեղոսի պատմության հեղինակը կամ խմբագրողն իր երկի նյութը ենթարկել է պատմագեղագիտական որոշակի հորինվածքով հյուսված պատմության[22]։ Այն

---

20 «Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», Տփղիս, 1909, էջ 13։

21 Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 160։

22 Մ. Ավդալբեգյան, նշվ. աշխ., էջ 201։

իր աշխույժ տրամախոսություններով, ճոխ ու կենդանի ոճով, միմյանց կապակցված և իրար հաջորդող հրաշապատումներով ու զրույցներով, անգամ երկար ու ձիգ աղոթքներով ու վարդապետությամբ շատ սիրված ու կարդացված է եղել և լիովին ծառայել իր բուն նպատակին՝ քրիստոնեության ջատագովությանը՝ ընդդեմ հեթանոսության[23]։ Այդ նույն նպատակով հեղինակը կերտել է իրենց գաղափարին նվիրված ուժեղ կերպարներ, հանձին Գրիգոր Լուսավորչի, Տրդատի, Հռիփսիմեի, Գայանեի, օժտել նրանց անգամ առասպելական հատկանիշներով։ Այս իմաստով էլ Ագաթանգեղոսի երկը նաև գրական նշանակալից հուշարձան է և իր կարևոր տեղն ունի հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորման պատմության մեջ։

Փավստոս Բուզանդի «Պատմութիւն Հայոց»[24] երկը բացառիկ տեղ և արժեք ունի հայ պատմագրության մեջ։ Այն Ղազար Փարպեցու վկայությամբ, Ագաթանգեղոսի պատմությունից հետո երկրորդ հայոց պատմությունն էր[25], գրված, հավանաբար, V դարի կեսերին։

Թե ով է եղել Փավստոս Բուզանդը, հայտնի չէ։ Կարծիքներ են հայտնվել, թե նա եղել է հույն կամ ասորի, և քանի որ նրա գրած պատմությունը վերաբերում է IV դարի դեպքերին, ուստի ենթադրել են, թե նա IV դարի հեղինակ է, գրել է հունարեն կամ ասորերեն, իսկ հետագայում՝ V դարում, նրա պատմությունը թարգմանել են հայերեն։ Այդ կարծիքներն այժմ հնացած են և արժեք չունեն։ Արդի հայագիտության մեջ ընդունված տեսակետ է, որ Փավստոս Բուզանդը, անկախ իր անվան ձևից, եղել է հայ, հայրենասեր, իր պատմությունը գրել է գրերի գյուտից հետո՝ V դարում։ Այդ են վկայում նրա պատմության լեզուն ու ոճը, որոնք իրենց պարզությամբ, բնականությամբ պատկանում են V դարի մաշտոցյան շրջանի դասական հայերենին։ Այդ լեզվի քերականական անկանոնությունները, ռամկաբանությունները, կրկնությունները, բառային կուտակումները վկայում են այն մասին, որ հեղինակը ժողովրդի հասարակ խավին պատկանող մարդ է և նրա լեզուն V դարի խոսակցական հայերենն է[26]։

Բուզանդի պատմությունն ընդգրկում է IV դարի 65 տարվա մի ժամանակաշրջան՝ սկսած Տրդատի որդի և հաջորդ Խոսրով Կոտակից, մինչև Հայաստանի բաժանումը Սասանյան Իրանի և Հռոմի միջև, այսինքն՝ 319—385 թվականները[27]։ Ժամանակագրական առումով Բուզանդի երկը շարունակվում է այնտեղից, ուր վերջանում է Ագաթանգեղոսի պատմությունը։ Բուզանդի երկը

---

23 Տե՛ս Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 163։

24 «Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց ի չորս դպրութիւնս», Վենետիկ, 1832։

25 «Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց և թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան», աշխատասիրությամբ Գ. Տեր-Մկրտչյան և Ստ. Մալխասյանց, Տփղիս, 1904, էջ 1, 3, 4։

26 Մանրամասն տե՛ս Ստ. Մալխասյանց, Ուսումնասիրություն Փավստոս Բուզանդի պատմության, «Հանդես ամսօրյա», Վիեննա, 1896, նաև՝ Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն հայոց, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրություններն ակադ. Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1968, էջ 5—61։

27 Բուզանդի պատմությունը բաժանվում է վեց դպրությունների կամ գլուխների, որոնցից, սակայն, մեզ են հասել չորսը, առաջին երկու գլուխները չկան. պատմությունն սկսվում է 3-րդ դպրությունից և ավարտվում 6-րդով։ Բանասերներից ոմանք (Ստ. Մալխասյանց և ուրիշներ) գտնում են, որ առաջին երկու դպրություններն սկզբից իսկ գոյություն չեն ունեցել, և Բուզանդի երկը մեզ է հասել ամբողջությամբ։ Ուրիշներն էլ, հակառակը, պնդում են, որ այն սկզբնապես բաղկացած է եղել 6 դպրությունից, որոնցից առաջին երկուսը մեզ չեն հասել։

փաստորեն առաջին փորձն էր հայ պատմագրության մեջ՝ գրելու իրադարձություններով լի մի ժամանակաշրջանի ամբողջական պատմությունը, իր ամենաբազմազան կողմերով։ Գրավոր աղբյուրների բացակայության պայմաններում, բնականաբար, Բուզանդը պետք է դիմեր բանավոր ավանդությանը։

V դարում ապրող մարդկանց հիշողության մեջ ավանդաբար շարունակել են պահպանվել IV դարի պատմական անցուդարձերի վերաբերյալ շատ հուշապատումներ, որոնցից, անշուշտ, օգտվել է Փավստոս Բուզանդը։ Բայց նա ամենից շատ օգտվել է IV դարի պատմական անձանց և նրանց արարքների շուրջ հյուսված ժողովրդական աշխարհիկ ու կրոնական զրույցներից, լեգենդներից, վեպերից, անգամ երգերից և դրանց հիման վրա գրել իր պատմությունը։

Բուզանդի երկն իր բնույթով բաժանվում է երկու խմբի՝ կրոնաեկեղեցական և աշխարհիկ պատմությունների։ Երբ նկատի ենք առնում, որ Բուզանդի ժամանակ՝ V դարում, հայոց մտավոր-քաղաքական կյանքի հիմնական միտումներն էին ազգային սեփական եկեղեցու ուժեղացումն ու անկախացումը հունաասորական եկեղեցիների ազդեցությունից, իսկ մյուս կողմից՝ ազգային-քաղաքական աշխարհիկ ինքնագիտակցության զարգացումը երկրի անկախության համար մղվող պայքարում, ապա տեսնում ենք, որ Բուզանդի գիրքը, լինելով հայոց առաջին ամբողջական պատմությունը, սկզբից իսկ իր մեջ միավորում և զարգացնում է դարաշրջանի այդ զույգ միտումները՝ եկեղեցականն ու ազգային-քաղաքականը, որոնք այդ գրքում կամ զուգահեռ են ընթանում, կամ միահյուսվում են իրար[28]։

Եկեղեցական պատմություններն սկսվում են Գրիգոր Լուսավորչի և նրա որդի Արիստակեսի մահով, ապա պատմվում է Վրթանեսի և հաջորդ կաթողիկոսների, հայ, հույն և ասորի տարբեր կրոնավորների մասին, որոնց մեջ կենտրոնական տեղ են գրավում Ներսես Մեծի կյանքն ու եկեղեցաշեն ծավալուն գործունեությունը։ Պատմության այս մասերը թեպետ հաճախ հրաշապատում ձևով են շարադրված, բայց անգնահատելի արժեք են ներկայացնում հայ եկեղեցու պատմության համար։ Այնտեղ արտացոլված են վաղ ֆեոդալական Հայաստանի եկեղեցական և իշխող աշխարհիկ դասերի հակամարտությունը, երգնավորական կենցաղը, անարժան հոգևորականների նկատմամբ ծաղրն ու պարսավանքը, Ներսես Մեծ կաթողիկոսի ազգային ինքնուրույն եկեղեցի ունենալու ձգտումը և ընդդիմությունը քրիստոնեական վարք ու բարքից շեղվող իշխանավորներին։

Փավստոս Բուզանդի պատմության մեծագույն մասն են կազմում, սակայն, աշխարհիկ պատմությունները, որոնք հիմնականում պտտվում են հայոց Արշակունի թագավորների և Մամիկոնյան սպարապետների անունների և արարքների շուրջը։ Այդ պատմությունները կազմում են մի ամբողջություն, մի մեծ ավանդավեպ, որն անկախ է կրոնաեկեղեցական զրույցներից և կոչվում է «Պարսից պատերազմ»[29]։ Վերջինիս հիմնական բովանդակությունն է կազմում հայ Արշակունի թագավորների և Մամիկոնյան սպարապետների մղած հաղթական կռիվները Սասանյան Իրանի դեմ։ Բուզանդի պատմության մեջ առկա են նաև բազմաթիվ պատմակենցաղային զրույցներ, որոնք խիստ բնորոշ են ֆեո-

28 Տե՛ս Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 170։
29 Տե՛ս Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 171 և հաջ.։

դալական կենցաղին, բարքերին ու հոգեբանությանը։ Դրանցից են ազնվականների և թագավորի հարաբերությունները, երբեմն հակամարտություններն ու պայքարը, աշխարհական ու եկեղեցական իշխանությունների հակասությունները, զանազան քսությունններ և դավեր ներկայացնող զրույցներն ու պատմությունները, որոնք ունեն պատմաճանաչողական մեծ արժեք՝ վաղ ֆեոդալական Հայաստանի ներքին կյանքի ու կենցաղի մասին կենդանի պատկերացում կազմելու համար։

Թեպետ ժողովրդական բանավոր ավանդության հիման վրա գրված լինելու և պատմական կոնկրետ ժամանակագրության բացակայության հանգամանքները նվազեցնում են Բուզանդի երկի պատմական ստույգ վավերականությունը, բայց կուլտուր-պատմական և գրական-գեղարվեստական նշանակությամբ այն ունի բացառիկ արժեք։ Նախ՝ Բուզանդի պատմությամբ պահպանվել և մեզ է հասել վաղ միջնադարյան ժողովրդական մի ամբողջական հերոսավեպ, որի հարուստ միջադեպերը ժամանակագրորեն մոտ լինելով իրենց հիմք ծառայած պատմական իրողություններին և հորինված լինելով դրանց անմիջական ազդեցությամբ, արտացոլել ու պահպանել են IV դարի Հայաստանի դրամատիկական իրադարձություններով լի ներքին կյանքի և օտար նվաճողական նկրտումների ու ոտնձգությունների դեմ մաքառումների այնպիսի պատկերներ, պատմական փաստեր ու իրողություններ, կրքեր ու շահագրգռություններ, որոնք պատմական այլ աղբյուրներում նման ձևով գրեթե չեն հանդիպում։

Ժողովրդական վեպից և առհասարակ բանավոր ավանդությունից ազատ ու անկաշկանդ օգտվելու հանգամանքը հնարավորություն է ընձեռել Բուզանդի՝ մի կողմից իր ներկայացրած կրոնական ու քաղաքական գործիչներին (Ներսես, Տիրան, Արշակ, Փառանձեմ, Պապ, Վասակ, Մուշեղ, Մանվել, Մեհրուժան, Շապուհ) բարձրացնել գեղարվեստական, կենդանի կերպարների աստիճանի, նրանց արարքները պատճառաբանել մարդկային կոնկրետ կրքերով ու շահագրգռություններով, մյուս կողմից՝ այդ կերպարներին, նրանց կատարած արարքներին հաղորդել իր դասի և դարաշրջանի հասարակական մտայնությանը հարազատ նպատակամետ գաղափարայնություն։ Իդեալականացված հերոսների փայլուն օրինակներ են Ներսես Մեծը և Մուշեղ Մամիկոնյանը։ Թեպետ այս երկու կերպարների իդեալական գծերը սերում են ժողովրդական վեպից, բայց Բուզանդի գրչի տակ դրանք ավելի են մշակվում, կատարելագործվում և գաղափարականացվում։ Բուզանդը, հանձին Ներսես Մեծի, ստեղծել է եկեղեցական խոշորագույն գործչի գեղարվեստական իդեալականացված կերպար, սկսած նրա անթերի արտաքինից, վերջացրած կրոնաբարոյական անզիջում սկզբունքայնությամբ և իր դավանանքին անձնադիր նվիրումով։

Մուշեղ Մամիկոնյանն իր քաջությամբ, ազնվությամբ, ասպետությամբ, Արշակունի թագավորներին իր տիրասեր նվիրվածությամբ դարձել է Բուզանդի հայրենասիրության իդեալի կրողը։

Թեպետ այս զույգ իդեալականացված հերոսները զոհվում են Արշակունի թագավորների ձեռքով, Ներսեսը՝ Պապի, իսկ Մուշեղը՝ Վարազդատի, թեպետ Բուզանդի պատմության շատ էջերում խստորեն դատապարտված են Արշակունի թագավորների շատ թերություններ, այդուհանդերձ Բուզանդի ապրած ժամանակաշրջանում՝ V դարում, երբ վերացել էր Արշակունիների թագավորական հարստությունը, երբ Մեծ Հայքի զգալի մասը ենթակա էր Սասանյան Իրանին,

Արշակունի բնիկ տերերի նկատմամբ եղած սերն ու նվիրվածությունը Բուզանդի նույն այդ գրքում դառնում է անընդհատ կրկնվող ու փայփայվող գաղափար և հնչում իբրև սերունդներին ուղղված ինքնուրույն պետականության ու հայրենիքի անկախության վերականգնման ու պահպանման մի նորիմաստ պատգամ։ Հետևաբար, Բուզանդի երկը եթե ոչ իր ժամանակագրությամբ և նկարագրվող անցքերի ու անձանց ճշգրիտ ու վավերական պատմականությամբ, ապա գեթ վաղ ֆեոդալական Հայաստանի պատմական կյանքի տարբեր կողմերի հարուստ նկարագրություններով, պատմական անձնավորությունների գեղարվեստական կերպավորմամբ ու գաղափարականացմամբ, իր ընդհանուր պատմափիլիսոփայական-գեղագիտական սկզբունքներով բացառիկ երևույթ է հայ հին պատմագրության ու գեղարվեստական մտքի զարգացման պատմության մեջ։

Մովսես Խորենացին *հայ դասական պատմագրության հիմնադիրը և հին գրականության առաջին մեծահռչակ ներկայացուցիչն է։*

Նրա գրական-ճարտասանական հեղինակությունն այնքան մեծ է եղել սերունդների աչքում, որ իրավամբ հորջորջվել է «Քերթողահայր»։ Ծնվել է մոտավորապես 410—415 թթ. միջև, եղել է Սահակի և Մեսրոպ Մաշտոցի կրտսեր աշակերտներից։ Մոտավորապես 435 թ. Սահակն ու Մաշտոցը մի խումբ աշակերտների, այդ թվում Մովսես Խորենացուն ուղարկում են ժամանակի գիտության և քրիստոնեական եկեղեցու խոշոր կենտրոններից մեկը՝ Ալեքսանդրիա, ուսանելու։ Նրանք նախ գնում են Եդեսիա, ապա Պաղեստին, որից հետո անցնում են Եգիպտոս՝ Ալեքսանդրիա։ Այստեղ Խորենացին հմտանում է հունարենին, խորանում ժամանակի քերթողական, ճարտասանական և քերականական արվեստների ուսումնասիրության մեջ, սովորում փիլիսոփայություն, ծանոթանում հունական հարուստ գրականությանն ու առասպելաբանությանը, կատարելագործվում եկեղեցական կրթության ու գրականության մեջ, դառնում ժամանակի գիտություններին ու արվեստներին տիրապետած հմուտ և «ինքնացեալ» (ինքնուրույն) գիտնական։

Ալեքսանդրիայից վերադառնալիս Խորենացին ընկերների հետ անցնում է Իտալիա, լինում Հռոմում, անցնում Հունաստան՝ Աթենք, որից հետո Բյուզանդիայի վրայով վերադառնում են Հայաստան։ Նրանք գալիս են հայրենիք 440 թ. հետո, երբ արդեն վախճանված էին նրանց ուսուցիչներ Սահակն ու Մաշտոցը։ Լինելով հունական գիտության և քաղաքակրթության կողմնակիցներ՝ Խորենացին և իր ընկերները հայրենիքում, որոշ ժամանակ հավանաբար ենթարկվել են պարսկական կողմնորոշում ունեցող տգետ հոգևորականների արհամարհանքին ու հալածանքին։ V դարի վերջին տասնամյակներում գրած մի դավանաբանական թղթից երևում է, որ Խորենացին այդ ժամանակ եղել է եպիսկոպոս և արդեն հռչակված՝ «Քերթողահայր» մականունով[30]։

Խորենացին հունարենից կատարել է բազմաթիվ թարգմանություններ, որոնց մասին, սակայն, որոշակի վկայություններ չեն պահպանվել։ Միակ կողմնակի վկայությունը թերևս Ստեփանոս Տարոնեցու այն խոսքերն են, թե «Գյուտ կաթողիկոսի ժամանակ էր Մեծ փիլիսոփոսն Հայոց Մովսէս, որ զճարտասանական արուեստի գործ առնու ի Հայս»[31]։ Իրավամբ հավաստվել է, թե «Գիրք պի-

30 *Տե՛ս «Գիրք թղթոց», Թիֆլիս, 1901, էջ 22։*

31 *«Ստեփաննոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական», ՍՊԲ, 1885, էջ 79։*

տոյից» ճարտասանական արվեստի ձեռնարկի հայերեն թարգմանությունը պատկանում է Մովսես Խորենացուն։

Մովսես Խորենացու և առհասարակ հայ պատմագրության գլուխգործոցը նրա «Պատմութիւն Հայոց»-ն է[32], գրված մոտավորապես 470—80-ական թվականներին, իշխան Սահակ Բագրատունու պատվերով։ Այն բաղկացած է երեք գրքից. առաջինը՝ «Ծննդաբանութիւն Հայոց Մեծաց», հիմնականում նվիրված է հայոց առասպելական նախնիների՝ Հայկի, Արամի, Արա Գեղեցիկի, Տիգրանի, Վահագնի վիպական պատմություններին, որոնք դիտված են իբրև հնագույն ժամանակների Հայոց պատմություն։ Երկրորդ գիրքը՝ «Բան միջակ պատմութեան մերոցն նախնեաց», սկսվում է Ալեքսանդր Մակեդոնացուց, անցնում պարթևների թագավորությանը, ապա Հայաստանում Արշակունիների հարստության հաստատմանը և հասնում մինչև Գրիգոր Լուսավորչի ու Տրդատի մահը։ Երրորդ գիրքը՝ «Աւարտաբանութիւն մերոց հայրենեաց», ընդգրկում է IV—V դդ. հայոց պատմությունը մինչև Սահակի ու Մաշտոցի մահը և եզրափակվում Խորենացու հանրահայտ ողբով, նվիրված իր ժամանակի Հայաստանի քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական և բարոյական ծանր կացությանը։

Խորենացու երկը հայոց առաջին համակարգված պատմությունն է, որ սկսվում է հայ ժողովրդի ծագման ժամանակներից և հասնում մինչև V դարի կեսերը, այսինքն՝ Խորենացու ապրած տարիները։ Այդ պատմությունը գրված է հայ և օտար բազմաթիվ գրավոր ու բանավոր աղբյուրների քննական օգտագործման հիման վրա։ Հայոց նախնական ժամանակների պատմությունը հյուսելիս, նա ելել է ժամանակի քրիստոնեական գրականության ամենահեղինակավոր սկզբնաղբյուրից՝ Աստվածաշնչից, սկսել է Ադամից, հասել մինչև Նոյ, տվել Նոյի երեք որդիների՝ Սեմի, Քամի և Հաբեթի ազգաբանությունը, և հայերի ծագումը կապել Հաբեթի տոհմի հետ, ազգաբանական հետևյալ հերթագայությամբ. Հաբեթ, Գամեր, Թիրաս, Թորգոմ, Հայկ (հայերի նախնի), Արամանյակ, Արամայիս, Ամասիա, Գեղամ, Հարմա, Արամ, Արա Գեղեցիկ։

V դարում, մինչև Խորենացին, հայ մատենագիրների մեջ ընդունված է եղել հայ ազգի ծագումը կապել աստվածաշնչյան անուններին, Խորենացին խորացնում է այդ տեսակետը և ժամանակի հայացքով ու ըմբռնումով վերջնականապես հիմնավորում այն։

Հայ ազգի ծագման և նշանավոր նախնիների ու թագավորների (Տիգրան, Երվանդ, Արտաշես, Արտավազդ) պատմությունը գրելիս Խորենացու հիմնական աղբյուրներն են եղել ասորի Մար Աբաս Կատինայի պատմությունը և Խորենացու ժամանակ հարատևող ավանդական երգերն ու զրույցները։

Խորենացին, սակայն, նախորդ պատմիչների նման նույնությամբ չի օգտվել ժողովրդական բանավոր աղբյուրներից։ Ոչ միայն ժողովրդական, այլև հայ, հույն և ասորի գրավոր աղբյուրներից օգտվելու դեպքում էլ նա նույնությամբ չի օգտագործում դրանք, այլ քննադատական որոշակի վերաբերմունքով ու վերագնահատմամբ։ Ժողովրդական բանահյուսությունից, մասնավորապես առասպելներից օգտվելու ժամանակ Խորենացին դրանց նկատմամբ ցուցաբե-

32 «Մովսեսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց», աշխատասիրությամբ Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի, Տփղիս, 1913։ Նաև՝ աշխարհաբար թարգմանությունը, Մովսես Խորենացի, Պատմություն հայոց, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները ակադ. Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1940 և 1968։

րում է անտիկ ժամանակներից եկող Եվհեմերյան մեկնության եղանակը, աստվածներին և հերոսներին համարելով երբեմնի ապրած և գործած իրական անձինք, հետագայում միայն աստվածացած ու հերոսացած։ Այդ նույն հայացքով էլ նա առասպելները համարում է իրականության, ճշմարտության այլաբանված պատմություններ, որոնք «զճշմարտութիւն իրացն ինքեանս այլաբանաբար ունեն թագուցեալ»։ Ուստի նա այդ առասպելները մեկնաբանում է, իր հայացքով ճըշգըրտում, դեն նետում հրաշապատում ու անիրական-առասպելաբանականը և ճարտասանական ոճով ու ճաշակով վերամշակում։ Այդպես է վարվում նաև գրավոր սկզբնաղբյուրների հաղորդած այն տվյալների հետ, որոնք նախ չեն համապատասխանում աստվածաշնչյան դրույթներին և ապա անտրամաբանական են։ Անկախ այն հանգամանքից, թե որքանով էր նման դեպքերում Խորենացին իրավացի, էականը, սակայն, այն էր, որ նա իր ժամանակի գիտական մտայնության ու ճաշակի համապատասխան քննական ոգի ու մոտեցում է ցուցաբերում անցյալի առասպելական ու պատմական փաստերի, դրանց մասին եղած հաղորդումների նկատմամբ և նույն ոգով շարադրում իր պատմությունը։ Սա նշանակալից նորություն էր հայ պատմագրության մեջ, որ բերում էր Մ. Խորենացին, որը և հետագայում դարձավ կայուն ավանդույթ։ Խորենացու մուծած հաջորդ խոշոր նորությունը հայոց պատմության ժամանակագրության մշակումն էր, հայ թագավորների ու տիրակալների ժամանակագրական հաջորդության կարգի ստեղծումը, որ նա դրել է իր պատմության սկզբից մինչև վերջ՝ պարսից կամ հռոմեական թագավորների իշխանության տարիներին համապատասխան։ Մեծ և մանրախույզ քննություններ են պահանջվել Խորենացուց հայ թագավորների ժամանակագրությունը վերականգնելու համար։ Եվ եթե այսօր դրա մեջ սխալներ են նկատվում, ապա պատճառը Խորենացու օգտագործած աղբյուրներն են ու նրա ժամանակի ընձեռած սահմանափակ հնարավորությունները։ Կարևորն այն է, որ պատմության առաջին կանխապայմանը նա համարել է ժամանակագրությունը։ «Ոչ է պատմութիւն ճշմարիտ առանց ժամանակագրութեան»[33],— Խորենացու այս խոսքերը դառնում են գալիք պատմագիրների համար յուրատեսակ պահանջ ու պատգամ, որին հետագայում հետևում են նրանք։

Հաջորդ և մեծագույն նորությունն այն է, որ Խորենացին, ինչպես ինքն է նկատում, անհնարինը դարձրել է հնարավոր, այսինքն՝ հայոց պատմության բացակայության պայմաններում ստեղծել է հայոց առաջին ամբողջական պատմությունը, սկզբից մինչև իր ժամանակները։ Նրա պատմության տարբեր մասերն ունեն տարբեր պատմամշակութային արժեք։ Պատմության առաջին գիրքն ու երկրորդ գրքի մի մասը, հորինված լինելով ժողովրդական բանավոր ավանդությունից սերող սկզբնաղբյուրների հիման վրա, ներառել են հայոց նախասկզբնական պատմության մեծարժեք հիշողություններ՝ Հայկին, Արամին, Արա Գեղեցկին, Վահագնին, Տորք Անգեղին նվիրված հայոց հնագույն առասպելները, Տիգրանին, Երվանդին, Արտաշեսին, Արտավազդին, վիշապներին ու վիշապազուններին վերաբերող հայոց անդրանիկ առասպելաբանական վեպը՝ «Վիպասանքը», որոնց միակ ու ամբողջական աղբյուրը մեզ համար այսօր մնում է Խորենացու պատմությունը։ Առանց Խորենացու պատմության այդ հատվածների,

---

[33] «Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց», աշխատասիրությամբ Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի, Տփղիս, 1913, Բ գիրք, 2 ը։

հայ ժողովուրդը զուրկ կմնար իր հնագույն մշակույթի այդ մեծարժեք ժառանգությունից։

Եթե հայոց պատմության այնպիսի կարևոր շրջաններ, ինչպիսիք են քրիստոնեության տարածումը Հայաստանում, գրերի գյուտը, IV դարի պատմությունը մինչև Հայաստանի երկու մասի բաժանվելը, որոնց անդրադարձել է Խորենացին, առկա էին Ագաթանգեղոսի, Կորյունի, Բուզանդի երկերում, ապա Հայաստանի երկու մասի բաժանվելուց (385) հետո մինչև V դարի առաջին կեսի Հայաստանի քաղաքական իրադարձությունների պատմության համար Խորենացու երկը մնում է առաջին և լավագույն սկզբնաղբյուրը։ Խորենացու պատմությունն ամբողջությամբ վերառած եղել է և այսօր էլ մնում է հայ պատմագրության ամենահեղինակավոր երկը, որին հետագայում հետևել են հայ պատմագիրները, հին շրջանի պատմության համար մեծ վստահությամբ օգտվելով նրանից։ Անկախ XIX դարում Խորենացու պատմության նկատմամբ բորբոքված քննական պատմագիտության և բանասիրության կասկածանքներից, հերքում-հաստատումներից, Խորենացու շատ վկայություններ ու հավաստումներ հետագայում, մանավանդ մեր օրերում, հաստատվեցին նյութական մշակույթի նորագյուտ ու անհերքելի ապացույցներով։

Խորենացու երկն իր պատմագիտական վիթխարի արժեքից բացի, ունի նաև գրական-գեղարվեստական ու գաղափարական այնպիսի արժանիքներ, որոնք շուրջ 1400 տարի այն դարձրել են հայ հասարակության ընթերցանության ամենասիրված գիրքը։ Վերջինիս ամենաառաջին արժանիքը՝ հեղինակի ջերմ ու առինքնող հայրենասիրությունն է, որ ակնբախ է նրա ամբողջ պատմության մեջ։ Հայրենասիրությունը Խորենացու համար ոչ թե սին ու սնապարծ գաղափար է, այլ անցյալի պատմական անցքերի ու անձանց կերպավորման գեղագիտական սկզբունք, որ եթե մի կողմից արդյունք էր հեղինակի հելլենական գեղագիտական ճաշակի ու կրթության, ապա մյուս կողմից՝ պայմանավորված էր V դարի երկրորդ կեսի հայ պատմական իրականության կոնկրետ դրդումներով՝ ազգային անկախության վերականգնման ու ազգային շահերի պաշտպանության հասարակական ձգտումներով։ Իրեն ժամանակակից և գալիք հայ սերունդներին ազատության, հայրենիքի բարգավաճման գաղափարներով տոգորելու, ոգեշնչելու նպատակով՝ ճարտասանական արվեստի տարբեր եղանակներով նա վերակերտում է պատմական անձանց կերպարներն ու արարքները, դարձնում քաղաքական օրինակելի գաղափարակիրներ՝ տիպական հանգամանքներում։ Այդպիսիք են Խորենացու վերակերտած Հայկի, Արամի, Տիգրանի հայրենասիրական կերպարներն ու նրանց կատարած հայրենանվեր գործերը։ Մեծ քերթողահայրը հայոց այդ հեթանոս մեծերին կերպավորել է ոչ թե իր ժամանակին ընդունված քրիստոնեական սրբախոսական գրականության եղանակներով, այլ հունական ճարտասանական արվեստի սկզբունքներով, որոնք միանգամայն համախոս էին իր կերպավորած հերոսների բնույթին։

Խորենացին մեծ վարպետ է բանաստեղծական նկարագրությունների ու պատկերների։ Հայկի ժողովրդական պարզ ու անսեթևեթ պատումը նա ենթարկել է բանաստեղծական մի այնպիսի անթերի վերամշակման, որն այսօր իսկ հիացնում է ընթերցողին։ Այդպիսի բանաստեղծական վերամշակման ճոխ արտահայտություններ են Արա Գեղեցիկի, Տիգրան Մեծի, Արտաշեսի վիպական պատումները։ Բանաստեղծական ընդարձակ պատկերներով են հատկանշվում տեղանքների և ճակատամարտերի շատ նկարագրություններ, որոնցից անջնջելի

տպավորություն են թողնում Այրարատյան դաշտի և Վաղարշապատի, Երվանդակերտի, Շամիրամակերտի, Ջիրավի ճակատամարտի երփներանգ ու նկարկին պատկերները։

Խորենացին իր պատմությունը կերտել է ոճական բազմապիսի հնարանքների կիրառությամբ, ոճական այս կամ այն եղանակը միշտ բխեցնելով նկարագրվող նյութի բնույթից։ «Նրա ոճը,— գրել է Աբեղյանը,—ինչքան էլ հաճախ զարդարուն ու պերճ է, բայց ընդհանուր առմամբ շատ պարզ, մեկին է, թեթև, շատ կանոնավոր ու դյուրին միանգամայն և ախորժելի, երբեք չոր ու ցամաք։ Առհասարակ նրա ոճի մեջ չկա շինծոտություն և սեթևեթանք, այլ ամեն ինչ նրա գրչի տակից բխում է բնականորեն։ Զգացվում է, որ նա ապրում է իր գրածը, և այդ է հենց ազդում ու գրավում և նույնիսկ հմայում. ընթերցողը համակվում է նրա զգացումով»[34]։

Եղիշե—V դարի Հայաստանի ռազմաքաղաքական կյանքում տեղի ունեցած ամենացնցող իրադարձության՝ Վարդանանց պատերազմի առաջին ականատես պատմիչն ու բանաստեղծորեն անմահացողն է Եղիշեն։ Նրա կենսագրության մասին սակավ տեղեկություններ կան։ Ըստ հին ավանդության՝ նա եղել է Վարդան Մամիկոնյանի զինվորն ու քարտուղարը, ականատեսն ու վկան Ավարայրի հերոսամարտի և դրան նախորդող ու հաջորդող բոլոր իրադարձությունների։ Հերոսամարտից հետո նա թողել է զինվորական գործը, դարձել կրոնավոր մենակյաց Մոկաց աշխարհում և այնտեղ էլ գրել է իր հռչակավոր «Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին» երկը[35], «Արարածոց» (Ծննդոց) գրքի մեկնությունը և այլ աշխատություններ։ Եղել է ժամանակի կրթված և գիտուն մտավորականներից, պարապել իմաստասիրությամբ, գիտություններով, արժանանալով «Վարդապետ» կոչման։ Վախճանվել է Ռշտունիքի ծովեզրյա մի այրում ճգնելիս, մոտ 480—485 թվականներին։

«Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին» երկն ընդգրկում է V դարի երկրորդ քառորդից սկսած՝ Արշակունյաց հարստության անկումից հետո մինչև 464—465 թթ. հայոց պատմությունը, երբ տեղի է ունենում դարի ամենանշանավոր իրադարձությունը՝ Ավարայրի ճակատամարտը՝ Եղիշեի խոսքերով և լայն առումով ասած՝ «Հայոց պատերազմը»՝ իր բոլոր հետևանքներով։ Եղիշեի երկի բուն բովանդակությունը հենց այդ պատերազմն է կամ հայերի 451 թ. մեծ ապստամբությունը Սասանյան Իրանի սոցիալ-տնտեսական և ազգային ու կրոնական համաձուլման ստրկացուցիչ քաղաքականության դեմ։ Եղիշեն, լինելով այդ ապստամբության ջերմեռանդ մասնակիցը, ամբողջ հոգով նվիրված Վարդանանց անձնազոհ նախաձեռնումներին և իր պատմությունը գրելով կատարված դեպքերից անմիջապես հետո ու դրանց թարմ տպավորության ներքո, պատմական անցուդարձերն ու անձանց վերարտադրել է հոգեռանդ կրքով, զգացմունքայնությամբ, բանաստեղծական խոր ներշնչանքով ու անմիջականությամբ։

Բացի այդ, ելնելով թեմայի բնույթից, Վարդանանց հերոսամարտը դիտելով իբրև հավատի համար մղված պատերազմ, Եղիշեն, ինչպես իրավամբ նկատված է մեր բանասիրության մեջ, իր պատմությանը տվել է վկայաբանական երանգավորում, հակադիր անձանց (Վարդան, Վասակ և այլք) օժտել

34 Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 288—289։

35 «Եղիշեի Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին. ի լոյս ածեալ բաղդատութեամբ ձեռագրաց», աշխատութեամբ Ե. Տէր-Մինասեան, Երևան, 1957։

դրականի ու բացասականի ծայրահեղ բևեռացրած հատկանիշներով. և այդ կատարված է որոշակի նպատակադրմամբ,— «որպեսզի շարունակ կարդաս, լսելով առաքինի անձանց քաջությունը և եր կացածների վատթարությունը»[36]։

Եղիշեի երկի այս բացահայտ գեղարվեստական հատկանիշներն ու միտումնավորությունը հիմք են տվել որոշ հայագետների՝ թերագնահատելու նրա առարկայական պատմագիտական արժեքը։ Բայց, ինչպես իրավացիորեն նկատել է Մ. Աբեղյանը, Եղիշեի երկն իր բանաստեղծական գեղեցիկ ձևով հանդերձ «ամենից առաջ պատմություն է, V դարի մեծ ռազմական գործի՝ «Հայոց պատերազմի» պատմությունը, և Եղիշեն ինքը պատմիչ է... մեծ վարպետ և իր գործին լուրջ վերաբերվող»[37]։

Եղիշեի երկի առաջին և կարևոր պատմագիտական արժեքը նկարագրվող իրադարձությունների պատմական ճշմարտացիությունն է։ Լինելով ականատեսն ու վկան պատկերվող անցուդարձերի, շատ դեպքերի մասնակից, Եղիշեն Վարդանանց պատերազմի հարուցման պատճառների, ընթացքի և հետևանքների միակ ժամանակակից հեղինակն է, որի փաստերն ու վկայությունները պատմականորեն միանգամայն ստույգ են և արժանահավատ։

Հաջորդ, նույնքան կարևոր պատմագիտական արժանիքը, որ հմտորեն բացահայտել է Մ. Աբեղյանը, եղելությունների պատճառների ճիշտ ու բազմակողմանի որոշումն է։ Եղիշեն պատմաբանի հմտությամբ կարողացել է բացահայտել Վարդանանց պատերազմի գրեթե բոլոր էական և երկրորդական դրդապատճառները։ Առաջին և հիմնական պատճառը Եղիշեն համարում է կրոնագաղափարախոսականը, այն, որ Հայաստանում Արշակունիների իշխանության վերացումից հետո Սասանյան Իրանը, որի իշխանությունը վարվում էր պետական կրոնի՝ զրադաշտականության օրենքներով, «բազում անգամ մարտնչում էր նրանց դեմ, ովքեր նրանց օրենքներով չէին առաջնորդվում»։ Բայց երբ գահ է բարձրանում Հազկերտ Բ-ն, նա, իր չար ու անխաղաղասեր բնավորության պատճառով նորոգում և սաստկացնում է հալածանքը քրիստոնեության դեմ, սկզբում պարսից պետության սահմաններում, ապա նաև այդ պետության հպատակ բոլոր ազգերի նկատմամբ։ Ուշագրավն այն է, որ Եղիշեն շատ լավ է պատկերացրել հպատակ ազգերի մեջ զրադաշտական կրոնի տարածման քաղաքական ու սոցիալական այն իրական շահախնդրությունները, որ փայփայել են Սասանյան Իրանի իշխող աշխարհիկ և կրոնական վերնախավերը։ Եթե հպատակ ազգերի հավատափոխումը մի կողմից կամրապնդեր Իրանի քաղաքական իշխանությունն ու ազդեցությունը նրանց նկատմամբ՝ ընդդեմ հույների, ապա մյուս կողմից՝ կընդլայներ զրադաշտական հոգևորականության իրավունքներն ու ազդեցության ոլորտները, որոնք դարձյալ կնպաստեին Սասանյան Իրանի քաղաքական ու գաղափարական ազդեցության տարածմանը։ Ահա նման լայն պատմագիտական ըմբռնումով է Եղիշեն պարսիկների տեսակետով կրոնագաղափարախոսական դրդումները համարում հիմնական կանխապատճառը։

Հայերի նկատմամբ հավատափոխման քաղաքականությունը գործնականորեն իրականացնելու առաջին քայլը Եղիշեն համարում է պարսիկների կող-

---

36 «Եղիշեի Վարդանանց պատմությունը», Թարգմանությամբ, ներածական ուսումնասիրությամբ և ծանոթագրություններով Ե. Տեր-Մինասյանի, Երևան, 1946, էջ 14։

37 Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 298։

միջ հայկական այրուձին Հայաստանից հեռացնելը, այսինքն՝ ռազմականապես հայերի դիմադրողականության թուլացումը։ Իսկ սա պատճառ է դառնում հայ ազատանու լուրջ դժգոհության, մանավանդ, որ օտար աշխարհում պարսիկները հայոց զորքին նեղելով, փորձում են նրան հավատափոխություն պարտադրել։

Հաջորդ լուրջ սոցիալական պատճառը, որ հարուցում է հայոց աշխարհի բոլոր խավերի ու դասերի դժգոհությունը, Սասանյան Իրանի կողմից Հայաստանում կիրառվող հարկային նոր ծանր քաղաքականության՝ աշխարհագրի կիրառումն է և տեղական ինքնավարության իրավունքներից հայերին զրկելը։

Եվ երբ այս բոլորին հաջորդում է պարսից արքունիքից հայերին ուղղված հավատափոխման թուղթը, ողջ հայ ժողովրդի դժգոհությունը հասնում է իր գագաթնակետին։

Ահա այն քաղաքական, կրոնական, սոցիալ-տնտեսական պատճառները, որ պատմաբանի հմտությամբ արծարծել է Եղիշեն, պատճառներ, որոնք հարուցել են V դարի հայոց մեծ ապստամբական շարժումը պարսիկների դեմ։ Եվ Եղիշեն միանգամայն ճիշտ է ըմբռնել այդ ապստամբության համաժողովրդական բնույթը, այն անվանելով «Հայոց պատերազմ»։

Եղիշեն դարձյալ պատմաբանի հայացքով է ընդհանրացրել ու գնահատել Հայոց պատերազմի հետևանքները։ Թեպետ ապստամբությունն իր կորուստներով ծանր է նստում հայերի վրա, բայց ապստամբությունից հետո պարսից արքունիքն իրավունք է վերապահում հայերին ազատ դավանելու քրիստոնեությունը, եկեղեցականներին՝ ազատ վարելու իրենց իշխանությունը, բռնի հավատափոխվածներին՝ վերադառնալու իրենց նախկին հավատին։ Կարևոր էր մանավանդ այն, որ թեթևացվում էին սահմանված ծանր հարկերը և հայոց հեծելազորի արքունական պարտավորությունները, ազատ թե շինական, եկեղեցական թե ազնվական ետ են ստանում լքված կամ բռնագրավված իրենց ունեցվածքը։ Այսինքն՝ վերացվում են այն բոլոր պատճառները, որոնք հարուցել էին հայերի ապստամբությունը։ Եղիշեի երկն իր պատմագիտական մեծ արժեքով հանդերձ մի սքանչելի գրական-գեղարվեստական հուշարձան է ոչ միայն հայ միջնադարյան, այլև իր ժամանակի համաշխարհային գրականության մեջ։ Այն՝ պատմական ստույգ անձանց և անցուդարձերի վրա կերտած «քնարական վիպասանություն է», գործողությունների տրամաբանական զարգացմամբ, պատմական անձանց գեղարվեստական կերպավորմամբ, նրանց բնավորության գծերի միտումնավոր չափազանցումներով, գույների խտացումներով, հոգեբանական վերլուծումներով, քնարական անկրկնելի զեղումներով, գրված սրտի ջերմությամբ ու մոլեգին, բայց ազնիվ կրքով։ Պատմության նման բանաստեղծականացումը պայմանավորված էր թե այդ պատմության բնույթով և թե նրա գաղափարական որոշակի նպատակադրումով։ Եթե V դարի նախորդ պատմագիրներն իրենց երկերով գաղափարապես զինվում էին և նախապատրաստվում Սասանյան Իրանից սպասվող վտանգի դեմ, ապա V դարի կեսերին այդ վտանգը դառնում է իրական, գաղափարական պայքարը Ավարայրի հերոսամարտով վերածվում է ռազմական պայքարի։ Ավարայրում հերոսաբար ընկնում են ապստամբության ղեկավարը՝ Վարդան Մամիկոնյանը և շատ նշանավոր նախարարներ, Պարսկաստան են տարվում և նահատակվում կաթողիկոսի տեղապահ Հովսեփը ու մի քանի անվանի եկեղեցականներ, Պարսկաս-

տանում երկարատև բանտարկության են դատապարտվում մի խումբ հայ նախարարներ։

Ահա այս նոր իրադրության՝ զինված հերոսական մաքառման, այդ պայքարում նահատակված հերոսների, այդ պայքարը լքած ու դավաճանած Վասակի և համախոհների դրամատիկական ու հերոսական դրվագներով հատկանշվող պատմության վիպողն է դառնում Եղիշեն։ Այդ պատմությունն ինքնին բանաստեղծական էր իր հերոսականությամբ ու դրամատիզմով, իսկ հերոսամարտն իր հետևանքներով՝ խիստ ուսանելի։

Եթե Եզնիկ Կողբացին «Եղծ աղանդոց»-ով տեսականորեն ու գաղափարապես նախապատրաստում էր զինված պայքարը Սասանյան Իրանի դեմ, ապա Եղիշեն, լինելով այդ զինված պայքարի մասնակիցն ու բանաստեղծորեն վերակերտողը, այդ պայքարում ընկածների անձնազոհ օրինակով ժամանակակից և գալիք բոլոր սերունդներին ներշնչում է ազատության, հայրենասիրության, սխրանքի ոգին և, ընդհակառակն՝ ատելությամբ տոգորում դավաճանության ու բռնության նկատմամբ։ Սա Եղիշեի երկի գաղափարական բուն նպատակն է, որը շուրջ մեկուկես հազարամյակ իր արժանի քննությունն է բռնել, դառնալով հարյուրավոր սերունդների հայրենասիրության և ազատության ոգեշունչ աղբյուր։

Խորհրդանշական է Եղիշեի ընդգծած բանաձևը՝ «Մահ ոչ իմացեալ մահ է, մահ իմացեալ՝ անմահութիւն է»։

Ղազար Փարպեցին V դարի վերջին և նշանավոր պատմագիրն է, ծնված մոտավորապես 443 թվականին՝ Արագածոտն գավառի Փարպի գյուղում։

Նախնական կրթությունն ստացել է Վրաց աշխարհում՝ Աշուշա բդեշխի տանը, Վահան Մամիկոնյանի հետ միասին։ Վերջինիս մորաքույրը Աշուշա բդեշխի կինն էր և Աղան Արծրունու քույրը։ Հետագայում Ղազարը ուսումը շարունակել է Վահան Մամիկոնյանի քեռու՝ Աղան Արծրունու մոտ, որը եղել է կրոնավոր. նրա շնորհիվ էլ Ղազարը կրոնավոր է դարձել։ Ուսումը կատարելագործելու համար Ղազարին ուղարկում են Բյուզանդիա՝ Կոստանդնուպոլիս, որտեղ նա հմտանում է հունարենին, ուսումնասիրում եկեղեցական նշանավոր հայրերի գրվածքները։ Հայրենիք վերադառնալուց հետո երկու տարի անց է կացնում Սյունիքում՝ Մովսես կրոնավորի մոտ, իսկ երբ 485 թ. Վահան Մամիկոնյանը դառնում է Հայաստանի մարզպան և նորոգել տալիս Վաղարշապատի Կաթողիկե եկեղեցին, Սյունիքից իր մոտ է հրավիրում իրեն մտերիմ Ղազարին և այնտեղ վանահայր կարգում։

Սկզբում նրան հովանավորում էին Վահան Մամիկոնյանը և Կամսարական իշխանները, սակայն մի քանի տարի անց նախանձող ու հակառակորդ եկեղեցականներից ամբաստանվում է, կորցնում նախկին հեղինակությունը, հալածվում, գնում է Ամիդ քաղաքը և լսելով նորանոր զրպարտություններ իր մասին, գրում է հռչակավոր «Թուղթը»՝ ուղղված Վահան Մամիկոնյանին։

Փարպեցու այդ «Թուղթը», որը կրում է «Մեղադրութիւն ստախօս աբեղայից» խորագիրը[38], գրապատմական մի նշանավոր հուշարձան է V դարի երկրորդ կեսի Հայոց պատմության, մասնավորապես եկեղեցական դասի և հասարակական-քաղաքական հոսանքների ու հարաբերությունների մասին, միա-

---

38 «Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց և Թուղթ, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան և Ստ. Մալխասեանց, Տփղիս, 1904։

ժամանակ և զորեղ մի ամբաստանագիր՝ ուղղված ժամանակի տգետ հոգևորականության դեմ։

Այդ թղթից պարզվում է, որ V դ. երկրորդ կեսին Հայաստանում գոյություն են ունեցել հասարակական-քաղաքական երկու հակադիր հոսանքներ՝ ազգային-հայկական և պարսկական կողմնորոշումներով, որոնց միջև մղվել է սուր պայքար։ Ինչպես գտնում են, այդ պայքարը, որ ծավալվել է Մաշտոցի ժամանակ հունասերների և նրանց հակառակորդների միջև, V դարի երկրորդ կեսին սաստկանում է, վերածվելով հունական գիտությունը սիրող ազգայինների և պարսկասերների կռվի[39]։ Իրանական արքունիքն ամեն կերպ աշխատել է Հայաստանում զորացնել պարսկասերների հոսանքը՝ ընդդեմ հունասերների, իր ազդեցությունն ամրապնդելու նպատակով։ Փարպեցին, իբրև հունական կրթություն ստացած մարդ հալածվել է իր հակառակորդներից՝ պարսկական կողմնորոշում ունեցող հոգևորականներից։ Նրա թղթից պարզվում է, որ ոչ միայն ինքն է հալածվել, այլև բազմաթիվ նշանավոր հոգևորականներ, որոնց թվում Մովսեսը (Խորենացի), Խոսրովիկ թարգմանիչը և ուրիշներ։ Ղազարին մեղադրել են նաև աղանդավորության, մասնավորապես մծղնե (մեսալյան) աղանդին հարելու մեջ, հանգամանք, որ վկայում է, թե V դարի երկրորդ կեսին այդ աղանդը Հայաստանում հայոց պաշտոնական եկեղեցու համար վտանգ է ներկայացրել։

Փարպեցու թուղթը, հավանաբար, ազդել է Վահան Մամիկոնյանի վրա. վերջինս ետ է կանչել Փարպեցուն և պատվիրել գրել հայոց պատմությունը, տալով անգամ այդ պատմության ծրագիրը, այն է՝ սկսել այնտեղից, որտեղ կանգ է առել Փավստոս Բուզանդը և նկարագրել հոգևոր ու՝ աշխարհիկ գործիչների սխրագործությունները, որպես օրինակ գալիք սերունդներին։

Ղազար Փարպեցու «Պատմութիւն Հայոց» երկը բաղկացած է երեք մասից կամ դրվագից։ Առաջին դրվագն սկսվում է Հայաստանի երկու մասի բաժանումից և հասնում մինչև Արշակունյաց թագավորության անկումը և Սահակի ու Մաշտոցի մահը։ Այստեղ, ինչպես նկատված է, ստույգ է միայն պարսից և հայոց թագավորների հաջորդության կարգը, մինչդեռ պատմական դեպքերի մասին հաղորդումները, մեծ մասամբ հիմնված լինելով բանավոր ավանդված տվյալների վրա, հաճախ շփոթ են և հակասական։

Երկրորդ դրվագի բովանդակությունը Վարդանանց պատմությունն է, գրեթե դեպքերի նույն հաջորդությամբ, ինչ Եղիշեի երկում։ Այդ բացահայտ նմանությունները ցույց են տալիս, որ Փարպեցին օգտվել է Եղիշեից, իսկ տարբերությունները, հավանաբար, բխում են Փարպեցու լսած բանավոր հաղորդումներից։ Երրորդ դրվագի նյութն է Վարդանանց պատերազմին հաջորդող երեսունհինգամյա ժամանակաշրջանի հայոց պատմությունը, մասնավորապես՝ պարսից արքունիքի կողմից հայ ազնվականության մեջ տարվող բարոյալքման քաղաքականությունը և հատկապես՝ Սասանյան Իրանի դեմ Վահան Մամիկոնյանի և Վահանյանների ապստամբության և հաղթական պայքարի պատմությունը։ Այս դրվագն իր պատմական հավաստիությամբ ու հարստությամբ Փարպեցու պատմության ամենաարժեքավոր մասն է։

Ճիշտ է, Փարպեցու երկը գրված լինելով մարզպան Վահան Մամիկոնյանի պատվերով, տոգորված է Մամիկոնյան տոհմի և, մանավանդ, Վարգանի ու

39 Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 318։

Վահանի սխրագործությունների փառաբանությամբ, այդուհանդերձ, այդ երկը գրված չէ սոսկ Վահան Մամիկոնյանի տոհմային ինքնասիրությունը շոյելու նպատակով։ Մամիկոնյանների դրվատումը պայմանավորված էր պատմական այն նշանակությամբ ու վճռական դերով, որ ունեին նրանք հայ Արշակունիների օրոք և հատկապես V դարի Սասանյան Իրանի դեմ մղված զինված հերոսական մաքառումների ժամանակ։ Փարպեցին պարզապես շնորհիվ իր ճարտասանական բացառիկ ձիրքի, կենդանի ու շարժուն իրադրությունների մեջ է կարողացել ներկայացնել պատմական անցքերն ու անձանց, իսկ դրանցից նշանավորներին՝ Վարդան և մանավանդ Վահան Մամիկոնյաններին օժտել է այնպիսի տիպական-հերոսական գծերով, որպիսիք բնորոշ էին նրանց իրական պատմական արարքներին։

Փարպեցու Պատմությունը ոչ միայն կարևոր սկզբնաղբյուր է, այլև գրական մի ակնառու երկ, ուր գեղեցիկ ձևով վերարտադրված է ժամանակի պատմական իրականությունը։

4. ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ: ՎԻՊԱԿԱՆ-ՀԵՐՈՍԱԿԱՆ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍՈՒԹՅՈՒՆ

Հայաստանում քրիստոնեության տարածման առաջին դարերում նոր կրոնի համար մարտնչած անձանց արարքների հիման վրա և քրիստոնեական սրբախոսական գրականության չափանիշներով արդեն V դարում սկիզբ են առնում հայ ինքնուրույն վարքերն ու վկայաբանությունները։ Դրանց անդրանիկ նմուշներն են Գրիգոր Լուսավորչի վարքն ու Հռիփսիմյան կույսերի վկայաբանությունը, որոնք առկա են արդեն հիշատակված Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» մեջ։ Վկայաբանական անդրանիկ նմուշներից է նաև Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը, ձևված մի հին ավանդության հիման վրա։ Ըստ այդմ՝ Թադեոս առաքյալը գալիս է Հայաստան և Հայոց Սանատրուկ թագավորին քրիստոնեություն քարոզում։ Շատերն են դառնում քրիստոնյա, այդ թվում նաև Սանատրուկի գեղանի դուստրը՝ Սանդուխտը։ Սանատրուկի հրամանով նահատակում են քրիստոնյաներին, նաև Թադեոս առաքյալին և Սանդուխտ կույսին։ Բայց քրիստոնեությունը խոր արմատներ է նետում։ Եվ ըստ այդ վկայաբանության՝ հայոց եկեղեցու հիմնադիրն է դառնում Թադեոս առաքյալը, որի անունով և հայոց հայրապետական աթոռը հետագայում կոչվում է «Աթոռ սրբոյ առաքելոյն Թադէոսի»[40]։

Այս, ինչպես նաև Բարդուղիմեոս առաքյալի ավանդությունն ու վկայաբանությունը նպատակ են ունեցել առավել վաղեմիացնել հայ եկեղեցու սկզբնավորումը և այն կապել Քրիստոսի առաքյալների անվան հետ։ Եվ այդ հատկապես V դարում, երբ քրիստոնեական աշխարհում սկսվել էին պատրիարքական աթոռների գերադասության և դրանց հնության փառասիրական վեճերը[41]։

Այդ վաղ շրջանի վկայաբանությունների մեջ իր գրական-գեղարվեստական և գաղափարական արժեքով բացառիկ տեղ է գրավում Շուշանիկի վկայաբանությունը[42]։ Այն, Սանդուխտ կույսի և Հռիփսիմեի վկայաբանություններից հետո երրորդ կին նահատակին նվիրված պատումն է, որի հերոսուհին օժտված

---

40 *Տե՛ս «Սոփերք Հայկականք», Ը, Վենետիկ, 1853, էջ 9—97։*

41 *Տե՛ս* Մ. Աբեղյան, *նշվ. աշխ., էջ 341—342։*

42 *Տե՛ս «Սոփերք Հայկականք», Թ, Վենետիկ, 1853, էջ 10, 47, 49—55։*

է բնավորության ավելի բարդ ու հարուստ գծերով, քան իր նախորդները և հանդես է բերված ընտանեկան-կենցաղային հանգամանքներում՝ ամուսնացած կնոջ, մոր բարդ ու դրամատիկական հարաբերություններով բնորոշվող իրադրություններում։

Շուշանիկը դուստրն է Վարդան Մամիկոնյանի, թոռը՝ Սահակ Պարթևի, կինը՝ վրաց հայտնի Աշուշա բդեշխի որդու՝ Վազգենի։ Վերջինս պարսիկներից արտոնություններ ստանալու ակնկալությամբ ուրանում է քրիստոնեական կրոնը, ընդունում զրադաշտություն, երկրորդ կին է առնում մի պարսկուհու և փորձում այդ հավատին դարձնել կնոջը՝ Շուշանիկին ու իր զավակներին։ Շուշանիկը հոգեկան ծանր տառապանքներ է ապրում, առանձնանում, աղոթքներով ապավինում աստծուն և խզում իր ամուսնական կապերը Վազգենի հետ։ Վերջինս տարբեր միջոցներով՝ համոզմամբ, հորդորով, ծեծով, խոշտանգումով, շղթայակապ բանտարկությամբ, քաղցով ու ծարավով աշխատում է ընկճել Շուշանիկին և հավատափոխ անել, սակայն ապարդյուն։ Շուշանիկը համբերությամբ տարիներ շարունակ կրում է բոլոր տանջանքներն ու տառապանքները, հոգով մնում աննկուն, հաստատ իր քրիստոնեական հավատին ու հայրենական ավանդույթներին և այդպես տառապելով էլ մահանում։

Շուշանիկի վկայաբանությունը թեպետ կերտված է սրբախոսական գրականության պարտադիր կաղապարով, բայց նրա հերոսուհին իր տառապանքներով ու աննկուն կամքով խիստ հուզիչ է ու ազդեցիկ, բարձրացված գեղարվեստական կերպարի աստիճանի։ Շուշանիկը Հռիփսիմեի և Սանդուխտի նման ոչ թե սոսկ վկայուհու տիպար է, այլ, ինչպես իրավացիորեն նկատված է՝ «հայ գաղափարական կնոջ միջնադարյան իդեալ»[43], որի կերպարում առաջին անգամ հայ գրականության մեջ մարմնավորվել է նաև կնոջ ազատագրման գաղափարը[44]։

Գրերի գյուտի շնորհիվ առաջացած V դարի գրական հզոր շարժման բերումով գրի են առնվում և գրականության մեջ են ներթափանցում հայ հին վիպական հարուստ բանահյուսության բազում նմուշներ, որոնք որոշակի վերամշակման ենթարկվելով պատմիչ-գրողների կողմից, ներձուլվում են նրանց պատմագրական երկերին և կազմում դրանց կայուն բաղադրիչը։ Ուշագրավն այն է, որ գրավոր ավանդված հայ վիպական բանահյուսության այդ նմուշները բնորոշվում են շեշտված պատմականությամբ։ Պատճառն, անշուշտ, այն է, որ մեր հին պատմիչները բանավոր ավանդությունն օգտագործելով իբրև պատմական սկզբնաղբյուր, դիմել են պատմական ավանդություններին, զրույցներին, երգերին ու վեպերին, զանց առնելով վիպական ընդհանուր բնույթ ունեցող ստեղծագործությունները, որոնք հայոց պատմության համար արժեք չէին կարող ներկայացնել։ Վիպապատմական բանահյուսության այդ նմուշներից են Մովսես Խորենացու Հայոց պատմությամբ ավանդված Հայկի, Արամի, Արա Գեղեցիկի, Վահագնի, Անգեղյա Տորքի պատմականացած առասպելները, Տիգրանի, Երվանդի, Արտաշեսի, Արտավազդի վիպական ցիկլերը, որոնք անխախտ վկայություններ են հայ հին ու հարուստ բանավոր ավանդության գոյության վերաբերյալ։ Հիշյալ բանահյուսական ստեղծագործություններն իրենց պատմական հիմքով և հիշողություններով սերում են վաղնջական ժա-

---

43 Մ. Ավդալբեգյան, նշվ. աշխ., էջ *158*։

44 Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ *354*։

մանկներից և հասնում մինչև մեր թվականության II դարի պատմական անցուդարձերը։

Բանահյուսական այդ ստեղծագործություններն իրենց բնույթով հին առասպելներ են և առասպելաբանական վեպ (Խորենացու մոտ՝ վիպասանք), որոնք պատմատիպաբանական առումով կազմում են հայ վիպական բանահյուսության պատմական զարգացման առաջին երկու փուլը[45]։ Այդ զարգացումն ու տիպաբանական փոփոխությունները շարունակվում են նաև հետագայում։

Մեր թվականության առաջին հարյուրամյակներին, մասնավորապես III—V դդ., հայ վիպական բանահյուսությունը թևակոխում է իր զարգացման նոր շրջանը։ Այս շրջանի վիպական բանահյուսության կարևոր արգասիքները հատվածաբար պահպանվել են Ագաթանգեղոսի, Բուզանդի, Խորենացու, հետագայում նաև Սեբեոսի, Հովհան Մամիկոնյանի և այլոց պատմագրական երկերում։

Եթե վիպական նախորդ երկու շրջանների բանահյուսության մեջ գերիշխող էին առասպելներն ու առասպելաբանական տարրերը՝ պայմանավորված վաղ անցյալի հասարակական կյանքի ու մտածողության զարգացման համեմատաբար ցածր մակարդակով, ապա այս երրորդ շրջանում, որ պատմականորեն համընկնում է Հայաստանում վաղ ֆեոդալական հարաբերությունների ձևավորման ու հաստատման ժամանակաշրջանին, վիպական բանահյուսության մեջ գերակշռում է իրականության ռեալիստական-պատմական ընկալումը։ Այստեղ, անշուշտ, նշանակալից դեր է խաղացել նաև այդ բանահյուսության նմուշները գրառող, օգտագործող և որոշ չափով վերամշակող քրիստոնյա պատմիչների արհամարհական վերաբերմունքը հին հեթանոսական-առասպելական հավատալիքների նկատմամբ, և նրանք վիպական զրույցներն ու երգերն օգտագործելով իբրև պատմական սկզբնաղբյուրներ, հավանաբար զանց են առել գրանցում եղած առասպելաբանական տարրերը։ Չպետք է մոռանալ նաև այն, որ այս շրջանի վիպապատմական բանահյուսության նմուշները, գրառվելով իրենց հիմք ծառայած պատմական իրադարձություններից ոչ շատ ժամանակ անց, չեն հասցրել ենթարկվել բանահյուսական տևական վերամշակման, ուստի և աչքի են ընկնում խիստ պատմականությամբ և իրականության ռեալիստական ընկալումով։ Այս նոր շրջանի վիպապատմական բանահյուսության նյութն է կազմում Հայաստանի III—IV դդ. ներքին ու արտաքին կյանքի պատմական իրականությունն իր բազմազան կողմերով ու վայրիվերումներով։

Վաղ ֆեոդալական Հայաստանի արտաքին ու ներքին կյանքում տեղի ունեցած քաղաքական և սոցիալ-պատմական նշանակալից իրադարձությունները հիմք են ծառայել զանազան պատմական ավանդությունների, երգերի, զրույցների, որոնք հյուսվում են ժամանակի իշխող վերնախավի երկու նշանավոր տոհմերի ներկայացուցիչների՝ հայոց Արշակունի թագավորների և Մամիկոնյան սպարապետների անունների և արարքների շուրջը, սերունդների և դեպքերի հաջորդականության սկզբունքով։ Առաջ է գալիս հայկական ժողովրդական երկրորդ վեպը (առաջինը՝ Խորենացու Հայոց պատմության մեջ պահպանված «Վիպասանք» անունով առասպելաբանական վեպն էր), որի առանցքն էին կազմում Սասանյան Իրանի դեմ Արշակունյաց Հայաստանի մղած դարավոր կռիվները։ Ելնելով վեպի բուն թեմատիկայից և Փավստոս Բուզանդի ակնարկներից,

45 Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Երկեր, Ա, Երևան, 1966։

Մ. Աբեղյանն այդ ավանդական հերոսավեպն անվանում է «Պարսից պատերազմ»[46]։

«Պարսից պատերազմ» վեպը բաժանվում է վիպական մի քանի ցիկլերի կամ ճյուղերի՝ թագավորների և սպարապետների անուններով։ Դրանք են՝ «Խոսրով Մեծ և Տրդատ», ուր պատմվում է Մամիկոնյան եղբայրների Հայաստանում ապաստանելը, Սասանյանների հաղթանակը Իրանում, պարթև Անակի դավաճանությամբ Հայոց թագավոր Խոսրովի սպանությունը, Արտավազդ Մամիկոնյանի օժանդակությամբ Խոսրովի որդի Տրդատի փախուստը երկրից, հունաց կողմերում մեծանալը, քաջագործությունները, հռոմեացիների օգնությամբ Հայաստան գալն ու հոր գահը ժառանգելը։ «Խոսրով Կոտակ և Վաչե» ցիկլում, որ նախորդի հետ կապվում է հոր և որդու հաջորդությամբ, պատմվում է Տրդատի որդի Խոսրովի և Արտավազդի որդի Վաչե Մամիկոնյանի թագավորության և սպարապետության, Խոսրովակերտ անտառի տնկման, հյուսիսական ազգերի դեմ մղած հաղթական կռիվների, պարսիկների՝ Հայաստանի վրա արշավելու և չարաչար պարտության, Աղձնիքի Բակուր բդեշխի դավաճանության, Վաչեի սպանության և Խոսրովի մահվան մասին։ Հաջորդ ցիկլը՝ Խոսրով Կոտակի որդի Տիրանի վեպն է, որը վիպական մի գեղեցիկ ամբողջություն է։ Այստեղ պատմվում է Հայր Մարդպետի խարդավանքով Ռշտունի և Արծրունի նախարարական տների կոտորածը, Արտավազդ և Վասակ Մամիկոնյանների կողմից՝ կոտորված նախարարական տան շառավիղների փրկումը, երկպառակությունը Տիրանի և իր այդ զորավարների միջև, մի ձիու պատճառով Տիրանի կուրացումը պարսից Վարազ-Շապուհի կողմից՝ Փիսակի դավաճանությամբ, Տիրանի գերեվարումը Իրան, հռոմեացիների օգնությամբ հայերի կռիվը պարսիկների դեմ, հաղթանակը, Տիրանի ազատագրումը և նրա որդի Արշակի թագավորումը։

Տիրանի վեպին հաջորդում է «Արշակի և Պապի, Վասակի և Մուշեղի» վիպական-հերոսական ցիկլը՝ բաղկացած փոքրիկ, բայց ամբողջություն կազմող առանձին միավորներից, որոնք տարբեր բովանդակությամբ ու բնույթի վիպական աքանչելի պատումներ են հերոսության, հավատարմության ու հայրենասիրության, դավաճանության ու խարդավանքի, տոհմային-ընտանեկան հարաբերությունների, հագեցված դրամատիզմի ու հերոսականության շեշտված տարրերով։ Դրանցից են Արշակի և Ներսեսի, Արշակի և Շապուհի, Վասակի և Շապուհի, Գնելի և Փառանձեմի, Պապի և Մուշեղի պատումները, որոնք իրենց բազմաբնույթ բովանդակությամբ հանդերձ «Պարսից պատերազմ» հերոսավեպի գաղափարական իմաստի ողջ ծանրությունն են կրում իրենց մեջ։

Վեպի վերջին ցիկլը Մանուելի ճյուղն է։ Այստեղ պատմվում է Մանուելի և եղբոր պարսից գերությունից ազատվելը, Բատ Սահառունուց սպարապետության եռ խլումը, Վարազդատին կռվով երկրից հալածելն ու եղբոր՝ Մուշեղի, սպանության վրիժառությունը։ Այնուհետև Մանուելը բարեկամանում է պարսիկների հետ, բայց Մերուժան Արծրունու քսությամբ կոտորում պարսիկ Սուրենի զորքը, որի հետևանքով նորից բորբոքվում են հայ-պարսկական ավանդական կռիվները։ Կռիվներից մեկի ժամանակ սպանվում է դավաճան Մերուժանը և վերջ է դրվում պարսից պատերազմին։ Մանուելը թագավորեցնում է

[46] Վեպի մանրամասն ուսումնասիրությունը տե՛ս Մ. Աբեղյան, Երկեր, Ա, էջ 181—302։ Տե՛ս նաև՝ Գ. Գրիգորյան, Հայ ժողովրդական վիպերգերը և պատմական երգային բանահյուսությունը, Ա. Հին շրջան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1972, գիրք Բ, Միջնադար, 1981։

Պապի որդի Արշակին, յոթ տարի փառքով իշխում և ապա խաղաղությամբ մահանում։

Այս է «Պարսից պատերազմ» վեպի բովանդակության համառոտ ուրվագիծը։

Վեպի տարբեր ցիկլերում հանդես եկող հայոց և պարսից թագավորները, սպարապետներն ու իշխանները պատմական ստույգ անձնավորություններ չեն, այլ իրենց իրական-պատմական նախատիպերի հիման վրա կերտված վիպական-գեղարվեստական կերպարներ, որոնք թեպետ պահպանել են շատ որոշակի պատմական գծեր, բայց վիպասանների ու գուսանների կողմից ենթարկվել են հերոսացման, մխտումնավոր չափազանցումների և առհասարակ ավանդական բանահյուսության զարգացման ընդհանուր օրինաչափությունների։

«Պարսից պատերազմը» լինելով միջնադարյան տիպիկ հերոսավեպ, անդրադարձել է վաղ ֆեոդալական Հայաստանի կյանքի ու կենցաղի շատ բնորոշ կողմեր՝ դասակարգային հարաբերություններ և ընդվզումներ, տիրոջ և ծառայի կամ ֆեոդալի ու վասալի հարաբերություններ, պատերազմներ, ավարառություն, զինվորական ծառայություն, որսորդություն և այլն։ Բայց վեպի բուն նպատակն է ներկայացնել հայերի և պարսիկների մղած պարբերական ու երկարատև կռիվները, հատկապես այդ կռիվներում հայերի անպարտելիության և հերոսացման սկզբում գաղափարը, որ ընկած է ամբողջ վեպի հիմքում։ Այդ կռիվներում միշտ էլ հաղթում են հայերը, իսկ եթե երբեմն էլ պարտվում են, ապա՝ ժամանակավորապես, բայց ի վերջո հայերն են հաղթանակող դուրս գալիս։

Վիպական չափազանցումն առանձնապես դրսևորվում է պատերազմների և հայերի հաջողության ու հաղթանակների նկարագրություններում։ Միայն պարսից Շապուհ թագավորն անձամբ իր կամ իր զորավարների առաջնորդությամբ 28 արշավանք է ձեռնարկում հայերի դեմ, հանելով մոտ 26 ու կես միլիոն զորք։ Հայերը բոլորին էլ կոտորում են, և միայն Շապուհն ու իր զորավարներն են միաձի ճողոպրելով փախչում-ազատվում։

Վիպական նման չափազանցումների նպատակն է ցույց տալ հայերի քաջությունն ու հերոսությունը՝ թվով անհամեմատ գերազանց թշնամիների նկատմամբ։ Քաջության ու հերոսության գաղափարին է հարում նաև վիպական հերոսների տիրասիրությունը, իրենց բնիկ տերերին, այսինքն՝ Արշակունի թագավորներին անձնազոհ նվիրվելու և հավատարիմ մնալու գաղափարը, որը դարձյալ գերիշխող է ողջ վեպում։ Տիրասիրությունը և տիրադավության դատապարտումը վեպում որքան էլ պայմանավորված է ֆեոդալական ժամանակաշրջանի բարոյախոսությամբ, այդուհանդերձ հայրենի ինքնուրույն պետականության և անկախության նվիրման գաղափարն է դա, որին սրբությամբ հետևում են վիպական հերոսները, մանավանդ Մամիկոնյան սպարապետները և այն բացահայտ քարոզում իրենց ենթականերին։ Երբ Շապուհից խաբված և ցմահ բանտարկության դատապարտված Հայոց Արշակ թագավորն ինքնասպան է լինում, ապա տարիներ անց հայոց զորքը Մուշեղի գլխավորությամբ պարսիկների դեմ կռվելիս, յուրաքանչյուր հայ զինվոր մահացու հարված հասցնելով թշնամուն, կրկնում է միևնույն բանաձևը՝ «Առ, քաջ Արշակ» կամ «Արշակ թագավորին մատաղ եղիր»։ Մեռած-գնացած թագավորի նկատմամբ հայ

զինվորների այս տիրասիրությունը հարուցում է անգամ պարսից Շապուհ թագավորի զարմանքն ու հիացմունքը։

Վիպական հերոսների տիրասիրության գաղափարին է հարում նաև թագավորի անձի անձեռնմխելիության գաղափարը, որի կրողներն են վեպում կենտրոնական հերոսներ Մուշեղն ու Մանուելը։ Թագավորի անձի անձեռնմխելիությունը հին և ընդհանրական սովորույթ էր, որ սերում էր օծված և աստվածացված միապետի անձի պաշտամունքից։ Բայց այդ հնամենի գաղափարը այս վաղ միջնադարյան վեպում ունի բոլորովին այլ հնչերանգ, այն վիպասանների համար միջոց է ծառայել սիրված հերոսներին կերպավորելու ասպետական առաքինությամբ, շեշտելու նրանց ավանդական հարգանքն ու պատվախնդրությունը թագավորի անձի նկատմամբ, լինի այն հայրենի, թե օտար։ Երբ Մուշեղը պատերազմի դաշտում հաղթում է Աղվանից Ուռնայր թագավորին, չի սպանում նրան, այլ հալածելով, նիզակի կոթով զարկում է նրա գլխին և ասում. «Շնորհակալ եղիր, որ թագավոր մարդ ես, գլխիդ թագ ես կրում. ես թագավոր մարդու չեմ սպանի, մինչև անգամ եթե շատ նեղն էլ ընկնեմ»[47]։ Եվ թույլ է տալիս Ուռնայրին գնալու իր երկիրը։

Նույն կերպ է վարվում և Մուշեղի եղբայր Մանուելը՝ Մուշեղին սպանող Վարազդատ թագավորի նկատմամբ։ Երբ պատերազմի դաշտում Մանուելի զավակները, հալածելով պարտված Վարազդատին, կամենում են սպանել նրան, Մանուելը կանչում է զավակներին. «Է՜ հե՜յ, տիրասպան մի լինեք»[48]։ Եվ հալածելով նրան, հեռացնում են Հայոց աշխարհի սահմաններից։

Վեպում զարգացրած և գեղարվեստորեն մարմնավորված այս բոլոր գաղափարները ծառայում են մեկ ընդհանուր, միասնական նպատակի. մարտնչել ու մեռնել հայրենի երկրի և այդ երկիրն ու նրա անկախությունը մարմնավորող սեփական թագավորի համար և չթողնել «անգամ մի կուրու չափ գետին Հայոց երկրից օտարելս»։ Այդ է պատճառը, որ Մանուել Մամիկոնյանը մահվան մահճում ողբում է իր բնական մահը, ափսոսում, որ պատերազմի դաշտում չի ընկել քաջությամբ, չի մեռել հայրենի երկրի, բնիկ Արշակունի տերերի, կանանց ու զավակների և առհասարակ բովանդակ ժողովրդի համար, այլ մեռնում է վատթար մահով, անկողնում պառկած։ Այդպես ափսոսում է և Մուշեղ Մամիկոնյանը, երբ Վարազդատը խնջույքի ժամանակ նենգությամբ սպանում է նրան. «Երանի թե այս մահը ձիու վրա ինձ հասներ»,— ասում է նա մեռնելիս[49]։

Հերոսը դարձյալ մահվան համար չէ, որ ցավում է, այլ որ ճակատամարտում չի ընկել քաջությամբ։

Հայրենասիրական այս գաղափարների կենդանի մարմնացումներն են վեպում Մամիկոնյան սպարապետները, մասնավորապես Վասակը, Մուշեղը, Մանուելը, որոնք և դառնում են վեպի գլխավոր հերոսներ։

Մամիկոնյան սպարապետները գաղափարականացված հերոսներ են, օժտված քաջության, անվեհերության, ասպետական վեհանձնության, ազգային պատվախնդրության, հայրենիքի նկատմամբ անսահման նվիրումի իդեալականացված հատկանիշներով։

Վասակ սպարապետը Պարսկաստանում Արշակ թագավորի հասցեին ուղղած մի թեթև վիրավորանքի համար տեղնուտեղը սպանում է պարսից ար-

47 Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1968, V դպրություն, գլուխ Դ։
48 Փ. Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, V դպրություն, գլուխ ԼԷ։
49 Նույն տեղում, գլուխ ԼԵ։

քունի ախոռապետին, արժանանալով անգամ Շապուհի հիացմունքին։ Նույն Վասակը, Արշակի հետ խաբեությամբ գերվելով Շապուհ արքայից, հերոսին վայել խրոխտ և նվաստացուցիչ պատասխաններ է տալիս պարսից արքայի հարցումներին, բնավ չերկյուղելով սպառնացող մահապատժից։ Վասակի որդի Մուշեղը, կռվում գերելով Շապուհի կանանց, չի թողնում դիպչել նրանց պատվին, այլ ասպետական մեծահոգությամբ վերադարձնում է Շապուհին, որը, հիանալով այդ վեհանձնությամբ, Մուշեղի պատկերը սպիտակ ձիու վրա դրվագել է տալիս իր գինու գավաթին և ամեն անգամ խմելիս, հիշում Մուշեղին՝ ասելով՝ «Ճերմակաձին գինի արբցէ»։

Թշնամու կողմից հայ հերոսների առաքինությունների նման գնահատումները մեծապես նպաստում են հերոսների իդեալական հատկանիշների բացարձակացմանը, հետևաբար և գեղարվեստական արդարացմանը։

Ազատ և անկախ հայրենիքի վեհ գաղափարը, որի համար անձնազոհ մաքառում են վիպական հերոսները, վեպում գտել է բացառիկ խորհրդանշական գեղարվեստական կերպավորում։ Դա պարսից Շապուհի կողմից Հայոց Արշակ թագավորին հայրենի հող ու ջրով փորձելու միջադեպն է, որի իմաստն այն է, որ հայրենի հող ու ջրի վրա մարդ իրեն զգում է ազատ, զորեղ և հպարտ, մինչդեռ օտար հողում նա հլուհնազանդ ստրուկ է՝ օտարի կամակատար։

Այս խորհրդանշական միջադեպը վեպում արծարծված հայրենիքի ազատության ու անկախության մաքառման միասնական գաղափարի պատկերավոր իմաստավորումն է, հայրենիքի (հայրենի հող ու ջրի) գեղարվեստական յուրօրինակ արժեքավորումը։

V դարից հետո հայ վիպական բանահյուսությունը ենթարկվում է նորանոր փոխակերպությունների։ Հայկական միասնական ու անկախ պետականության վերացման հետևանքով, պատմական նորանոր իրադարձությունների ազդեցությամբ «Պարսից պատերազմ» ժողովրդական հերոսավեպն սկսում է աստիճանաբար կորցնել իր միասնականությունը. նրանից մնում են միայն առանձին միջադեպեր և շարունակում են պահպանվել ու հարատևել երկրի այն կողմերում, որտեղ շահագրգռված են եղել տվյալ զրույցներով։ Դրանցից, օրինակ, Անդոկի և Բաբիկի զրույցը շարունակել է գոյատևել Սյունիքում, իսկ Մուշեղ Մամիկոնյանի, Դեմետր և Գիսանե եղբայրների, հյուսիսային ցեղերի դեմ Տրդատի մղած կռիվների մասին զրույցները՝ Տարոնում։ IV դարի նշանավոր գործիչ Մուշեղ Մամիկոնյանի մասին հորինված վիպական զրույցները նույն հերոսի անունով փոխանցվում են հետագա դարերին, կերպարանափոխվելով ու նորոգվելով՝ VII դարում ավանդվում են Սեբեոսի, ապա մեկ հարյուրամյակ անց՝ Հովհան Մամիկոնյանի կողմից, հարակցված արդեն պատմական նոր անձանց ու իրադարձությունների։ Մուշեղի վեպը, որ «Պարսից պատերազմի» կարևոր բաղադրիչներից էր, VII—VIII դդ. տեղայնանում է Տարոնում, հարակցվում Գայլ Վահանի և հաջորդների զրույցներին, կորցնում իր համազգային բնավորությունը, դառնում տեղական վեպ և կոչվում նոր անունով՝ «Պատերազմ Տարոնոյ»[50]։

Այս նոր վեպի գրեթե բոլոր դրվագները, անկախ դրանց գրական ավանդումից, բուն ժողովրդական են և ունեն բանահյուսական ծագում։ Գայլ Վա-

50 Այս վեպի համգամանալից քննությունը տե՛ս Մ. Աբեղյան, Երկեր, Ա, էջ 303—324։

հանի և նրա հաջորդների՝ Սմբատի, Տիրանի և մյուսների վիպական կերպարներում ու արարքներում անդրադարձված են V դարի պատմական նշանավոր գործիչներ Վարդան և Վահան Մամիկոնյանները և պարսիկների դեմ նրանց վարած կռիվների արձագանքները։ «Տարոնի պատերազմի» վիպական ընդհանուր ոգին գրեթե նույնանում է «Պարսից պատերազմի» հետ, այն է՝ կռիվ պարսիկների դեմ, որ վերջանում է միշտ հայերի հաղթանակով։ Տարբերությունն այն է, որ եթե «Պարսից պատերազմում» կռիվները մղվում էին բովանդակ Հայաստանի անկախության համար, ապա «Տարոնի պատերազմում» այդ կռիվները մղվում են սոսկ հանուն Տարոնի անկախության։ Այստեղ հին հերոսավեպի համազգային ոգին, պատմական հետագա դեպքերի ազդեցությամբ նեղացել, կապվել է սոսկ Տարոնի և Սասունի իշխողների՝ Մամիկոնյանների տեղական անկախության գաղափարի հետ, և նախկին համազգային վեպը դարձել է տեղական վեպ։ Բացի այդ, «Տարոնի պատերազմում» մտել են նոր մոտիվներ ու գաղափարներ, որպիսիք չկան «Պարսից պատերազմում»։ Նոր վեպում առաջնակարգ տեղ է գրավում ռազմական խորամանկությունը, որի շնորհիվ հայերը միշտ չարաչար խաբում և հաղթող են դուրս գալիս թվով միշտ գերազանց պարսիկների նկատմամբ։ Այստեղ խիստ բացակայում է թշնամու նկատմամբ նախկին վեպում եղած ասպետական վեհանձնությունը, և մեծ տեղ է գրավում փոխադարձ ծաղրը, անարգանքն ու արհամարհանքը հատկապես մարտերի ժամանակ։ Այս փոխակերպումները ևս պայմանավորված են վիպական ոգու նեղացմամբ, ռազմական ուժերի սահմանափակմամբ, հետևաբար և՝ ասպետական ոգու կորստով։

Պատմական և քաղաքական փոփոխությունների հետևանքով զգալիորեն փոխվել է նաև վեպի հիմնական կոնֆլիկտը։ «Տարոնի պատերազմում» պարսիկների հիմնական ձգտումն է հպատակեցնել Մամիկոնյաններին, հարկատու դարձնել նրանց, քանդելով նրանց կրոնական սրբավայրը՝ սուրբ Կարապետ վանքը։ Այսինքն՝ վեպի գլխավոր կոնֆլիկտն է դառնում հարկահանությունը և հարկի պատճառով ապստամբելն ու պարսիկներին չենթարկվելը։

5. ԴԱՎԱՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

V դարի կեսին քրիստոնեական աշխարհում բորբոքվում են դավանաբանական վեճերը Քրիստոսի մարդկային և աստվածային բնության շուրջը։ Վեճերը ծայր էին առել տակավին V դ. երկրորդ քառորդից, հատկապես Ալեքսանդրիայի և Անտիոքի եկեղեցական երկու հռչակավոր դպրոցների միջև։ Ալեքսանդրիայի դպրոցը, հետևելով Աստվածաշնչի այլաբանական մեկնության եղանակին, գտնում էր, որ Քրիստոսի մեջ աստվածային և մարդկային բնությունները միաձուլված են «անայլայլելի և անխառն» կերպով և կազմում են մեկ էություն, որի մեջ առաջնայինը աստվածայինն է։ Անտիոքի դպրոցը, ընդհակառակը, Քրիստոսի մեջ շեշտում էր մարդկային բնությունը, մարդ, որ աստվածացել է, հետևաբար ունի երկու բնություն՝ մարդկային և աստվածային[51]։

Այստեղից էլ առաջ են գալիս քրիստոնեական դավանաբանության տեսական երկու ուղղությունները՝ միաբնակությունը և երկաբնակությունը։ 431 թ.

---

[51] Տե՛ս Ն. Տեր-Մինասյան, Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն, հ. 1, էջմիածին, 1908, էջ 311—332։

գումարված Եփեսոսի եկեղեցական ժողովում հաղթող է հանդիսանում Կյուրեղ Աղեքսանդրացու մի բնության վարդապետությունը։ Սակայն մեկ քսանամյակ անց՝ 451 թ., երբ հայերն Ավարայրում պաշտպանում էին իրենց երկրի և ժողովրդի ազատությունը, տեղի է ունենում Քաղկեդոնի ժողովը, որն իր դավանաբանական վճիռներով մերժում է տիեզերական նախկին ժողովներում (Նիկիայի՝ 325 թ. և Եփեսոսի՝ 431 թ.) հիմք դրված և հաստատված դավանանքի սկզբունքները և փաստորեն ընդունում երկաբնակությունը։ Արևելքի քրիստոնեական որոշ եկեղեցիներ, այդ թվում նաև հայկականը, որ հետևում էր եկեղեցական նախկին ժողովների մշակած դավանաբանական ուղղությանը, չեն ընդունում Քաղկեդոնի ժողովի սահմանած դավանանքը։ Դրա հիման վրա խզում է առաջանում հռոմեաբյուզանդական և արևելյան՝ եգիպտական, ասորական, հայկական եկեղեցիների միջև։ Այդ խզումն ավելի է խորանում և վերածվում հակասության, ապա և դավանաբանական սուր պայքարի V դարի վերջերին և հատկապես VI դարում, երբ դավանաբանական խնդիրներն ու վեճերը կորցնում են իրենց տեսական-կրոնական իմաստը և վերածում մեծ պատրիարքությունների իրավասությունների ու գերիշխանական նկրտումների, ապա և ազգային-պետական ու քաղաքական շահախնդրությունների։

Ընդհանուր եկեղեցու դավանաբանական պառակտման նկատմամբ անտարբեր չի մնում Հայոց եկեղեցին։ V դարի վերջին տասնամյակներին Հայոց կաթողիկոս Հովհան Մանդակունին արդեն հանդես է գալիս ընդդեմ երկաբնակության։ Սկսվում է պայքար երկաբնակության և քաղկեդոնականության դեմ, առաջ է գալիս այդ պայքարն արտացոլող գրականություն[52]։ Այդ գրականության սկիզբը դրվում է եգիպտական միաբնակության պարագլուխ, երկաբնակության և Քաղկեդոնի ժողովի մոլի հակառակորդ Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառության» հայերեն թարգմանությամբ[53], կատարված 480—484 թվականներին։ Այն տեսական կարևոր զենք էր հայ եկեղեցականների ձեռքին՝ նեստորականության և քաղկեդոնականության դեմ մաքառելու համար։ Դրեթե նույն ժամանակներում է գրվել Մովսես Խորենացու դավանաբանական թուղթը, նվիրված միաբնակության և երկաբնակության խնդրին և ուղղված երկաբնակության դեմ, ի պաշտպանություն միաբնակության։ Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառության» և Խորենացու թղթի ազդեցությամբ V դարի վերջին, կաթողիկոս Հովհան Մանդակունին գրում է իր նշանավոր «Ապացույցը»[54]՝ ընդդեմ Քաղկեդոնի ժողովի և երկաբնակության, հանգամանք, որ վկայում է Հայոց եկեղեցու վճռապետ, հետևաբար և Հայոց եկեղեցու գրաված հակաքաղկեդոնական որոշակի դիրքը, միաժամանակ և միաբնակության վարդապետության դավանանքը՝ տակավին V դ. վերջերին։

VI դ. սկզբներին, Անաստաս կայսեր (491—518) մահից հետո քաղկեդոնականությունը Բյուզանդական կայսրության մեջ դառնում է պարտադիր պաշտոնական դավանանք և կայսրերի ու պատրիարքների համար միջոց է ծառայում՝ կայսրության գաղափարաբանական միասնության ամրապնդման։ Հայերի համար ևս դավանության խնդիրն ստանում է ազգային քաղաքական

52 Մ. Աբեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, գիրք Ա, 1944, էջ 355։

53 «Տիմոթէոսի եպիսկոպոսի Աղեքսանդրեայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի», ի լոյս ընծայեալ աշխատութեամբ Կարապետ ծ. եպիսկոպոսի և Երուանդ վարդապետի, Էջմիածին, 1908։

54 «Կնիք հաւատոյ», Էջմիածին, 1914, էջ 180։

նշանակություն»։ Բյուզանդական քաղաքական ազդեցությունից զերծ մնալու և ազգային միասնությունը պահպանելու համար անհրաժեշտ էր դավանանքով տարանջատվել Բյուզանդիայից։ Այդ ձեռնտու էր նաև Սասանյան Իրանին, որն օգտվելով դավանաբանական վեճերից, հովանավորում էր նեստորականներին և հանդուրժողական դիրք գրավում հակաքաղկեդոնական արևելյան քրիստոնյաների նկատմամբ, նրանց լրիվ անջրպետելու համար բյուզանդական ազդեցությունից։ Բացի այդ, հայ հոգևորականության հիմնական նպատակն է դառնում հայոց ինքնուրույն և անկախ եկեղեցու ստեղծումը և պահպանությունը բյուզանդական եկեղեցու գերիշխանական ձգտումներից։ Այս հակասական շահերի հետևանքով՝ VI դարում ծայրահեղորեն սրվում են քաղկեդոնականության վերաբերյալ վեճերն ու բախումները, քաղկեդոնականների կողմից ծայր են առնում անգամ հալածանքներ, որոնք և հայերի մեջ առաջ են բերում դավանաբանական պայքարի հարուստ գրականություն[55]։ Հորինվում են մեծաթիվ գրվածքներ քաղկեդոնականության և նեստորականության դեմ, մանավանդ, երբ հայ եկեղեցին VI դ. սկզբին Բաբկեն կաթողիկոսի օրոք մերժում է նեստորականությունը, իսկ Ներսես Բ կաթողիկոսի ժամանակ (548—551) Քաղկեդոնի ժողովն ու Հռոմի Լևոն պապի դավանաբանական թուղթը՝ տոմարը։

Կազմվում են ժողովածուներ՝ կրոնադավանաբանական վիճաբանությունների համար պատրաստի ձեռնարկներ ունենալու նպատակով։ Դրանցից նշանավոր է «Գիրք թղթոց» ժողովածուն[56], որն ընդգրկում է 98 թղթակցություն, գրված գլխավորապես V—IX դդ., և ուղղված է հիմնականում հայոց եկեղեցու դավանության, անկախության և միասնականության պաշտպանության նպատակին։

Մյուս կարևոր ժողովածուն «Կնիք հավատոյ» գիրքն է[57], կազմված VII դարում, Կոմիտաս կաթողիկոսի ժամանակ (615—628)։ Այդտեղ հավաքված և զետեղված են եկեղեցու ուղղափառ հայրերի գրվածքներից տարբեր հատվածներ, որոնք պատրաստի նյութ են ծառայել հայոց եկեղեցու դավանությունը հեղինակավոր խոսքով հիմնավորելու և պաշտպանելու համար[58]։

6. ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ հին բանաստեղծությունը, մասնավորապես հոգևոր երգը, սկիզբ առնելով V դ., շարունակում է զարգանալ նաև հաջորդ հարյուրամյակներում։ VII դարից մեզ է հասել Կոմիտաս կաթողիկոսի գրած «Անձինք նուիրեալք» սկզբնատողով մի ծավալուններբող, նվիրված Հռիփսիմյանց կույսերի նահատակության թեմային։ Թեպետ թեման հին է, սիրված և ավանդական, սակայն հեղինակը չի գնացել թեմայի վերապատմման ճանապարհով, այլ այն վերակերտել է նորովի և յուրովի, բանաստեղծական առանձին պատկերների շարքով, այն էլ ոչ թե նահատակության եղերերգությամբ, այլ մի հաղթական ցնծությամբ, պայմանավորված կույսերի՝ աշխարհի ունայնության գիտակ-

55 Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, I, էջ 359—360։

56 «Գիրք թղթոց», Թիֆլիս, 1901։

57 «Կնիք հաւատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յուղղափառ և Ս. հոգէկիր հարցն մերոց դաւանութեանց, յաւուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ», Հրատարակություն Կարապետ եպիսկոպոսի, Էջմիածին, 1914։

58 Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, I, էջ 362։

ցությամբ, երկնային հավերժական ճշմարտության համար իրենց մաքառման և անձնազոհ նվիրումի գաղափարներով։

Կոմիտասը նվիրյալ կույսերին և մանավանդ Հռիփսիմեին ներկայացրել է մարմնական չքնաղ գեղեցկությամբ, որին սիրահարվում են ոչ միայն մարդիկ, այլև հրեշտակները.

Գեղեցկութիւնք մարմնատր պայծառութեան ձերոյ
Յիմարեցոյց վթագաւորն և պակեան հեթանոսք.
Ի գեղ սքանչելի աստուածատուր կուսանացն՝
Տարփացեալ զուարթունք ընդ մարդկան տօնիցին։

Այդ գեղեցկության համար կռիվ է սկսվում հավատավոր կույսի և հեթանոս թագավորի միջև։ Բոլոր կույսերը միաբան իբրև ռազմիկներ դուրս են գալիս հեթանոս կրոնքի տղամարդկանց բազմության դեմ և իրենց հավատով զինված՝ հաղթում նրանց.

Թուլացան կորովիք հաստաձիգ աղեղանց,
Եւ տկար կանայքն վառեցան զինու.
Թագաւորն պերճացեալ զօրութեամբ և փառօք՝
Ի մանուկ ի կուսէն պարտեալ ամաչէր։

Այդ հաղթության շնորհիվ կույսերն արժանանում են երկնային պսակի, դառնում փրկության զոհեր և երկնում են քրիստոնյա Հայաստանը։

«Անձինք նուիրեալքը» իր շեշտված քնարականությամբ, գեղարվեստական ձևով ու պատկերներով հայ հոգևոր բանաստեղծության ընտիր նմուշներից է և տակավին VII դ. նշանավորում է հայ բանաստեղծության զարգացման մի նոր ու բարձր մակարդակ։

Հայ բանաստեղծությունը, սակայն, միայն հոգևոր թեմաների վրա չի զարգանում։ Մովսես Կաղանկատվացու «Աղվանից պատմությամբ» ավանդվել է VII դ. մի աշխարհիկ բանաստեղծություն՝ գրված Դավթակ Քերթող ճարտասան բանաստեղծի կողմից։ Բանաստեղծությունը կոչվում է «Ողբք ի մահն Ջևանշէրի մեծի իշխանին»՝ գրված Աղվանքի Ջևանշեր իշխանի՝ իր բարեբարյալներից մեկի կողմից դավադրաբար պարտեզում սպանվելու առիթով[59]։

Դավթակի «Ողբը» գրված է հունական ճարտասանական արվեստի կանոններով, սկզբնամասում նույնիսկ հունական դիցաբանությունից վերցրած համեմատություններով՝ բաղկացած հայկական այբուբենի տառերով սկսվող մեծ մասամբ քառատող տներից։ Այն բնույթով դամբանական ողբ է, ուր սկզբում սպանվածի գովքն է արվում, ապա պատմվում է եղերական իրադարձությունը, որին հաջորդում է մարդասպանի հասցեին ուղղված ազդու անեծքների շարքը, իսկ վերջում՝ հանգուցյալից հետո մնացողների՝ հարազատների ու ժողովրդի անմխիթար վիճակը, աշխարհի փառքի և կյանքի ունայնությունը.

Գլորեցաւ վէմն կենդանի և հզօր,
Եւ պարիսպն ամրութեան խորտակեցաւ.
Աշտարակն բանաւոր տապալեցաւ,
Եւ ցանկն շինութեան խրամատեալ քակեցաւ։

---

59 «Պատմութիւն Աղուանից արարեալ Մովսիսի Կաղանկատուացւոյ», ի լոյս ընծայեաց Կ. Վ. Շահնազարեան, Փարիզ, 1860, Ա հատ., էջ 354 և հտն.։

Ահա թե փոխաբերության ինչ շարքով է անձնավորել Դավթակը Ջևանշեր իշխանի կորստի ահագնությունը.

Կամ՝ ահա եղեռնագործին ուղղված անեծքներից մեկը.

Ձեռն որ ձգեցաւ ի սպանանել զտէրն,
Եւ ոտք որ կոխեցին զհրաշալի պատկերն,
Ուրկածին ախտին եռացմամբ փոսացեալ
Ցաւեսցին ի նա ցեցք չարակեղ խոցոտմամբ։

Դավթակի «Ողբը» գրված է բանաստեղծական զգացումով, քնարական տխուր, երբեմն բուռն զեղումներով, պատկերավոր կենդանի ոճով, բովանդակությանը համապատասխանող տաղաչափական ձևերի օգտագործմամբ[60]։

Դավթակի «Ողբը» Կոմիտասի «Անձինք նուիրեալքի» հետ միասին մի կողմից վկայում են հայ հոգևոր ու աշխարհիկ բանաստեղծության վերելքը VII դարում, մյուս կողմից՝ իրենց մեջ արծարծած մարդկային փառքի ու կյանքի ունայնության մոտիվներով պատմականորեն հիմք են դնում աշխարհի ունայնության երգի, որը հետագայում կարևոր տեղ է գրավում ուշ միջնադարյան հայ քնարերգության մեջ։

7. ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ VII—VIII ԴԱՐԵՐՈՒՄ

V դարի պատմագրության բուռն զարգացմանը VI դարում հաջորդում է պատմագրական երկերի իսպառ բացակայության մի ժամանակաշրջան։ VI դարն, առհասարակ, գրականության զարգացման առումով շատ բանով մնում է մութ ու անորոշ։ Ղազար Փարպեցու պատմությունից հետո միակ նշանավոր պատմագրական երկը, որ գրվել է VII դ. երկրորդ կեսին՝ Սեբեոսի պատմությունն է[61]։ Թե ով է եղել այդ պատմության հեղինակը՝ ստույգ հայտնի չէ։ Միակ հավաստի վկայությունը, որ գտնում ենք այդ գրքում, այն է, որ դրա հեղինակը եղել է պարսից Խոսրով (Ապրուեզ) արքայի (590—628) արքունիքում, Ջինաստանի դեսպանից լսել նրա երկրում պատմվող Մամիկի ու Կոնակի զրույցը, և իր նկարագրած VII դ. պատմական դեպքերի մեծ մասի ժամանակակիցն է[62]։

Սեբեոսի պատմությունը, ըստ վերջին հրատարակության, բաղկացած է 52 գլխից, որոնցից առաջին վեցը (Ա-Զ), սկսած Հայկի և Բելի առասպելից մինչև Արշակունյաց հարստության անկումը Հայաստանում, ըստ որոշ բանա-

---

60 Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, I, էջ 373։

61 Սեբեոսի Պատմությունն ունեցել է մի քանի հրատարակություն, որոնցից լավագույնները երկուսն են. մեկը՝ Ստ. Մալխասյանցի «Սեբէոսի եպիսկոպոսի պատմութիւն», բաղդատութեամբ ձեռագրաց, հանդերձ առաջաբանիւ և ծանոթութեամբ, Երևան, 1939. մյուսը՝ Գ. Աբգարյանի «Պատմութիւն Սեբեոսի», Երևան, 1979. քննական-բաղդատական բնագիրն է, ընդարձակ և մանրակրկիտ ծանոթություններով, առաջաբանով, ուսումնասիրություններով և հավելվածներով։

62 Բանասիրության մեջ Սեբեոսի պատմության հեղինակին նույնացրել են 646 թ. Դվինի ժողովին մասնակցած Բագրատունյաց Սեբեոս եպիսկոպոսի հետ։ Սակայն Գ. Աբգարյանն իր «Սեբեոսի պատմությունը» և «Անանունի առեղծվածը» գրքում (Երևան, 1965) և հետագա այլ ուսումնասիրություններում (տե՛ս նրա «Պատմութիւն Սեբէոսի», հավելված Ա, էջ 371 և հտն.) ցույց է տալիս, որ Սեբեոսի պատմությունը հին ձեռագրերում եղել է անհեղինակ և միայն XIX դարի առաջին կեսին բանասեր Հովհ. Շահխաթունյանն է ինչ-ինչ հիմունքներով այն վերագրել Սեբեոս եպիսկոպոսին, որ և հետագայում ընդունվել է հայագիտության մեջ։

սերների պատկանում է ոչ թե Սեբեոսի պատմության հեղինակին, այլ նրանից դարեր հետո ապրած մեկ այլ անանուն պատմիչի, որ հետագայում կցվել է Սեբեոսի երկին և վերագրվել նրան[63]։ Պատմության մնացած 46 գլուխներում, մանավանդ «Մատեան ժամանակեան», այսինքն՝ ժամանակակից պատմություն-կոչված մասում մանրամասն շարադրված են VI—VII դդ. Հայաստանում և հարևան երկրներում կատարված պատմական նշանավոր իրադարձությունները. Հարևան մեծ պետություններին ենթակա հիշյալ ժամանակաշրջանի Հայաստանի պատմությունը Սեբեոսի երկում ներկայացված է այդ նույն տերությունների՝ Սասանյան Իրանի, Բյուզանդիայի, ապա և արաբների ռազմական-քաղաքական փոխհարաբերությունների պատմության լայն տեսադաշտի վրա, որի շնորհիվ այն ձեռք է բերում կարևոր սկզբնաղբյուրի արժեք ոչ միայն Հայաստանի, այլև VI—VII դդ. Առաջավոր Ասիայի պատմության համար ընդհանրապես։ Բավական է թեկուզ նշել, որ Սեբեոսի պատմության մեջ արձագանք են գտել համաշխարհային պատմական նշանակություն ունեցած այնպիսի իրադարձություններ, որպիսիք են՝ Երուսաղեմի գրավումը պարսիկների կողմից (614), Խոսրով Ապրուեզի և Հերակլ կայսեր (610—641) միջև մղված պարսկաբյուզանդական պատերազմները, արաբների պատմական ասպարեզ իջնելն ու առաջին արշավանքները, Սասանյան հարստության անկումը և այլն[64]։

Իր այս ընդհանուր պատմագիտական արժեքից բացի, Սեբեոսի երկն առանձնապես կարևոր է VI—VII դդ. հայոց պատմության համար, իբրև նկարագրվող դեպքերին մերձավոր ժամանակակցի և ականատեսների հաղորդումների վրա շարադրված առաջնակարգ սկզբնաղբյուր։ Այնտեղ պատմական ստույգ շատ փաստերի հիման վրա ներկայացված է Հայաստանի քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական, իրավական վիճակը, երկու մեծ տերությունների՝ Իրանի և Բյուզանդիայի, հետագայում նաև արաբների հետ ունեցած փոխհարաբերությունները, վերջիններիս վերաբերմունքը հայերի նկատմամբ։ Ուշագրավ է Մորիկ կայսեր (582—602) ամբաստանագիրը հայերի մասին, ուղղված պարսից թագավորին՝ հայ իշխանների և զորքի ուժերը ջլատելու, նենգորեն հայրենի երկրից հեռացնելու և հեռավոր երկրներում իրենց թշնամիների դեմ կռվի հանելու ու ոչնչացնելու մասին։ Նույնքան ուշագրավ է բյուզանդական կայսրերի կողմից քաղկեդոնականությունը հայերին պարտադրելու քաղաքականու-

---

63 *Սեբեոսի պատմության հիշյալ հատվածի՝ Անանուն հեղինակին պատկանելու վարկածն առաջին անգամ հայագիտության մեջ արծարծել է Ք. Պատկանյանը՝ 1862 թ., որն ունեցել է իր բազմաթիվ հետևորդները։ Եղել են նաև Անանունի հատվածը Սեբեոսի պատմության հետ նույնացնող բանասերներ, որոնցից վերջինն է Ստ. Մալխասյանցը (տե՛ս նրա «Սեբէոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն», Երևան, 1939, էջ Ե—ՁԱ, Անանունի խնդրի կապակցությամբ եղած կարծիքների մասին անհրաժեշտ տեղեկություններով)։ Գ. Աբգարյանը կրկին վերաքննելով այդ խնդիրը, բանասիրական նոր տվյալներով ու փաստարկներով հաստատում է Ք. Պատկանյանի տեսակետը և գտնում, որ հատվածի Անանուն հեղինակը, հավանաբար, ապրել է XI—XII դարերում և այդ հատվածը հետագայում է միակցվել Սեբեոսի պատմությանը (տե՛ս Գ. Աբգարյան, «Սեբեոսի պատմությունը» և Անանունի առեղծվածը, էջ 30—133, նաև՝ «Պատմութիւն Սեբէոսի», աշխատասիրությամբ Գ. Աբգարյանի, Հավելված Բ, էջ 386—390)։ Բայց ուշագրավն այն է, որ Գ. Աբգարյանն իր այդ կազմած Սեբեոսի պատմության քննական-բաղդատական բնագրում Անանունի հատվածը դարձյալ հրատարակել է Սեբեոսի պատմության հետ, իբրև մեկ ամբողջություն, պատմությունը նույնպես թողել է իր իսկ հերքած Սեբեոսի անվամբ, լայն տարածում և ավանդության արժեք ստացած բնագրից ու հեղինակի անունից չշեղվելու համար։*

64 *Տե՛ս «Պատմութիւն Սեբէոսի», աշխատասիրությամբ Գ. Վ. Աբգարյանի, էջ 5։*

թյունը, մասնավորապես Մորիկ կայսեր՝ Ավանում հիմնել տված հակաթոռ քաղկեդոնական կաթողիկոսության, կամ Կոստանդին (642—668) մեծ բանակով Հայաստան մտնելու ու Ներսես կաթողիկոսին Դվինում բռնությամբ Քաղկեդոնի ժողովն ընդունել տալու փաստերը։

Հայկական ուժերը ջլատելու, հայերին բարոյալքելու բյուզանդապարսկական քաղաքականության դեմ իրենց ուժերն են համախմբում, մաքառում կամ դիվանագիտական խոհուն քաղաքականություն վարում հայ ազնվականության հեռատես և շրջահայաց ներկայացուցիչները։ Նրանցից են Թեոդորոս Ռշտունին և Սմբատ Բագրատունին, որոնք Սեբեոսի պատմության մեջ հանգես են բերված գեղարվեստական-վիպական գծերով և տպավորիչ մանրամասներով։ Այդտեղ տեղ է գտել նաև «Պարսից պատերազմ» ցիկլից Մուշեղի մասին վիպական պատումը՝ պարսից Խոսրովի հետ զուգակցված, որ փոխարինել է հին վեպի Հայոց Պապ թագավորին։ Սեբեոսի պատմության մեջ Մուշեղի պատումը հին վեպի նորոգված տարբերակն է, VII դ. պատմական անցուդարձերից խիստ ազդված[65]։

Ղևոնդ պատմագիր—Հայաստանում արաբական տիրապետության առաջին մեկուկես հարյուրամյակի՝ VII—VIII դդ. պատմիչն է Ղևոնդը։ Նրա մասին կենսագրական տվյալներ չեն պահպանվել։ Հայտնի է միայն, որ եղել է հոգևորական՝ վարդապետ, իր Պատմությունը[66] գրել է իշխան Շապուհ Բագրատունու հրամանով, ապրել է VIII դարում, որովհետև նրա նկարագրած պատմական անցուդարձերը հասնում են մինչև 788 թվականը, և Պատմության վերջին մասերը գրել է իբրև իր նկարագրած դեպքերի ժամանակակից։

Ղևոնդի Պատմության առաջին երեք գլուխներում պատմվում է առաջին երեք խալիֆների օրոք Պաղեստինում, Ասորիքում, Իրանում, ինչպես նաև Հայաստանում կատարված արաբական արշավանքների, Դվինի գրավման ու ավերման, Թեոդորոս Ռշտունու՝ արաբների դեմ մղած կռիվների մասին։ Այնուհետև Ղևոնդը ներկայացնում է արաբական գերիշխանության տակ գտնըվող Հայաստանի վիճակը, սկսած Մուավիայի խալիֆայությունից (661—680) մինչև Հարուն-ալ-Ռաշիդի (786—809) տիրապետության առաջին տարիները, մեկառմեկ հիշատակում արաբ ամիրապետներին՝ իրենց իշխանության տարիներով։ Այստեղ նկարագրվում են այն ավերածությունները, որ գործել են Հայաստանում մի կողմից՝ արաբներն ու հույները, մյուս կողմից՝ խազարները, ապա նաև արաբների հարկային ծանր քաղաքականությունը և դրանց դեմ բորբոքված ժողովրդական ապստամբությունները։ Ղևոնդի երկն արժանահավատ և շատ կարևոր աղբյուր է մասնավորապես VIII դ. Հայաստանում արաբների գործած խժդժությունների, սոցիալական կեղեքումների, դրանց դեմ հայ նախարարների կազմակերպած դիմադրության ու ապստամբական կռիվների վերաբերյալ, որ Ղևոնդը պատկերել է սրտի կսկիծով ու ցավով, պատմական իրականության խոր զգացողությամբ։ Ղևոնդն իբրև պատմիչ լավ է ըմբռնել արաբ տիրապետողների՝ հայ ազնվականության զանգվածային բնաջնջման քաղաքականության իմաստը, որ վարում էին տակավին նախորդ դարերում բյուզանդական կայսրերը։ Վերջիններիս փոխարինած արաբ խալիֆաները այդ քաղաքականությանն են ձեռնարկում արդեն VIII դ. սկզբից։ Ղևոնդը Վլիթ

65 Տե՛ս Մ. Աբեղյան. Հայոց հին գրականության պատմություն, I, էջ 397։

66 «Պատմութիւն Ղեւոնդեայ մեծի վարդապետի Հայոց», ՍՊԲ, 1887։

(Վալիդ Ա, 705—715 թթ.) ամիրապետին վերագրած հետևյալ մտքերի ու նպատակադրման մեջ բացահայտում է այդ քաղաքականության բուն իմաստը. «Նա (Վլիթը) իր իշխանության առաջին տարում մտադիր էր վերացնել Հայոց աշխարհից նախարարական տոհմերը... որովհետև, ասում էր նա, միշտ արգելք և վտանգավոր են եղել մեր իշխանության համար»[67]։ Հայերի դիմադրությունը կոտրելու, երկիրն իսպառ նվաճելու և ստրկացնելու քաղաքական այդ թելադրանքով էր պատճառաբանված արաբների կողմից Նախճավանի և Խրամի եկեղեցիներում հայ նախարարների ողջակիզումը կամ Մուսե ամիրապետի օրոք՝ (785—786)՝ Խազմ ոստիկանի կողմից Դվինում հայ նախարարների կոտորածը, որ սրտակեղեք ցավով նկարագրում է Ղևոնդը։ Դրան ավելացրած նաև այն անհռելի ծանր հարկերը, որ դնում էին արաբները հայերի վրա, ծայր աղքատության ու թշվառության հասցնելով Հայոց աշխարհի բնակչությանը, երբ «ոչ ոք իր ունեցվածքի տերը չէր», և «մնացել էին իրենց գույքից զուրկ, մերկ, բոբիկ և սովամահ»[68]։

Պատմիչը հանգամանալից պատմում է, որ այս անլուր բռնությունների և տնտեսական-սոցիալական կեղեքումների դեմ դիմադրական և անհավասար ապստամբական կռվի են ելնում հայ ազնվականությունն ու ժողովուրդը՝ «լավ համարելով քաջությամբ մեռնել, քան կրել օտարի լուծը»[69]։

Ղևոնդի նկարագրած հայոց պատմության այս ծանր ժամանակաշրջանի հետ է առնչվում Վահան Գողթնացու վկայաբանությունը։ Արաբների գործադրած քաղաքական բռնություններին ու սոցիալական կեղեքումներին ուղեկցել է նաև բռնությունը խղճի ազատության նկատմամբ։ Նոր բարձրացող և արաբական արշավանքների միջոցով արագ տարածվող իսլամը քրիստոնյաներին հաճախ պարտադրվում էր բռնությամբ, պատճառելով նահատակության բազմաթիվ դեպքեր։ Դրանցից են Ղևոնդի պատմության մեջ նկարագրված Համազասպ և Սահակ Արծրունի եղբայրների՝ չարչարանքով սպանությունը Դվինում[70]։ Հավատի ու խղճի համար կատարվող այս նահատակությունները պարարտ հող են հանդիսացել արաբական տիրապետության շրջանում վկայաբանական գրականության զարգացման համար։ Հիշյալ Համազասպ և Սահակ Արծրունիների մասին հորինվել է նաև առանձին վկայաբանություն («Վկայաբանութիւն սրբոց իշխանացն Համազասպայ և Սահակայ նախարարացն Հայոց ի տանէ Արծրունեաց»)[71]։ Նման վկայաբանություններից է նաև Վահան Գողթնացու մասին եղած պատումը, որ մեզ է հասել ձեռագրական բազմաթիվ օրինակներով և տարբեր վերամշակումներով, որոնցից տպագրվել է երկու խմբագրություն. մեկը կոչվում է «Ողբք վասն չարեացն աշխարհիս Հայոց և վկայաբանութիւն սրբոյն Վահանի Գողթնացւոյ», մյուսը՝ «Պատմութիւն անցից ի հարաւային ազգէ ի վերայ Հայոց և վկայաբանութիւն սրբոյն Վահանայ որդւոյ Խոսրովի Գողթան տեառն»[72]։

Այդ վկայաբանության հեղինակն է Երաշխավորի վանքի կրոնավոր կամ վանահայր Արտավազդը, անձամբ ծանոթ Վահան Գողթնացուն, որին նա սիրով

67 «Պատմութիւն Ղևոնդեայ...», էջ 31։

68 Նույն տեղում, էջ 168։

69 Նույն տեղում, էջ 149։

70 Նույն տեղում, էջ 151—152։

71 Տե՛ս «Սոփերք Հայկականք», ԺԲ, Վենետիկ, 1854, էջ 61—80։

72 Նույն տեղում, էջ 61—91։

ընդունել և հովանավորել է իր վանքում նրա հուսահատ թափառումների ժամանակ[73]։ Վկայաբանության հեղինակի անձամբ ծանոթությունն իր հերոսին և նկարագրվող դեպքերին ժամանակակից լինելը պատմական առանձին կարևորություն և արժեք են հաղորդում այդ վկայաբանությանը։

Վերջինս սկսվում է արաբական բռնությունների մասին մի դառնագին ողբով, որին հաջորդում է հայ նախարարների ու զորապետների բնաջնջումը արաբների կողմից, Նախճավանի և Խրամի եկեղեցիներում նրանց ողջակիզումը, ապա և նրանց ընտանիքների անդամների գերեվարումը Դամասկոս։ Այդ գերի տարված երեխաներից մեկն է նաև Գողթնի տեր Խոսրով իշխանի որդի Վահանը, որին չորս տարեկան հասակում արաբները դարձնում են մահմեդական, անունը փոխում Վահագ։ Վահանն իր ընդունակության շնորհիվ լավ կրթություն է ստանում, խորամուխ լինում իսլամական վարդապետության մեջ, հասնում արքունի դիվանադպրի պաշտոնին։ Երբ Օմար խալիֆայի ժամանակ բոլոր գերված հայերին ազատ են արձակում, Վահանն իմանալով իր ազգությունը, խնդրում է իրեն ևս ազատել և թույլ տալ վերադառնալ հայրենիք։ Մեծ դժվարությունների և խոստումների գնով նրան հաջողվում է վերադառնալ Գողթն, ուր և սկսում է ապաշխարել իր ուրացության համար և իրեն համարել քրիստոնյա։ Յուրայինները նրան ամուսնացնում են, բայց նրա մեջ զորանում է քրիստոնեական բարեպաշտության եռանդը, սկսում է հոգեկան ծանր ողբերգություն ապրել իր ծածուկ քրիստոնեության և ուրացության համար։ Ուզում է հեռանալ Կոստանդնուպոլիս, չի հաջողվում։ Արաբներն, իմանալով նրա մահմեդականությունից հրաժարվելը, սկսում են հալածել և հետապնդել նրան։ Յուրայինները, վախենալով այդ հետապնդումներից, լքում են նրան։ Վահանը Վաղարշապատում հանդիպում է կաթողիկոսին, վերջինս, ուրիշներին չվնասելու համար, խորհուրդ է տալիս նրան քաշվել անապատ և ապաշխարել։ Վահանը Շիրակի մի մենաստանում վեց ամիս ապաշխարում է, բայց կրոնավորներն իմանալով նրա ով լինելը, վախից հեռացնում են մենաստանից։ Գնում է մի այլ հեռավոր և սակավամարդ անապատ, շարունակում ճգնել ու աղոթել։

Վահանը հուսահատված այդ ամենից, վճռում է ամիրապետից խնդրել, որ թույլ տա բացահայտ պաշտելու քրիստոնեությունը։ Ճանապարհին նա այցելում է տարբեր վանքեր, այդ թվում նաև Արծկեի Երաշխավորի անապատը, հանդիպում նրա առաջնորդ Արտավազդին, սիրով ընդունվում նրանից։ Վերջապես նա հասնում է խալիֆայի նստավայրը՝ Ռուծափ, մեծ դժվարությամբ կարողանում խալիֆային հայտնել իր մտադրությունը։ Աշխատում են նրան տարբեր խոստումներով համոզել ետ կանգնելու իր մտադրությունից, բայց նա հաստատ է մնում իր որոշմանը և նահատակվում 737 թվականին։

Վահան Գողթնացու այս պատումը, որ հորինված է վիպական մանրամասներով ու վկայաբանական մոտիվներով, գեղարվեստորեն արտացոլել է Հայաստանի պատմական դաժան իրականությունը արաբական խալիֆայության տիրապետության շրջանում։ Վահան Գողթնացու կերպարը խտացնում է խղճի, համոզմունքի, գաղափարի ազատության համար մաքառող մտավոր մեծ կարողություններով օժտված անհատի ողբերգությունը։ Այդ ողբերգությունն ավելի է խորանում, երբ օտարից ստրկացած հայրենի հասարակության տարբեր ներ-

---

[73] Հանգամանորեն տե՛ս Մ. Աբեղյան. Հայոց հին գրականության պատմություն, I, էջ 462—463։

կայացուցիչները երկյուղից խուսափում, խորշում են նրանից, նույնիսկ հալածում, զրկում նրան անգամ իր սեփական հայրենիքում տառապելու հնարավորությունից։ «Նա հալածվում է և իր խղճից, և արաբացոց տերությունից, և հայ հասարակությունից։ Նա ուզում է ապրել, մարդավարի ապրել իր հայրենիքում, իր սեփական համոզմունքով, բայց չի կարողանում»[74]։

Եվ նա զոհ է գնում այդ հոգեկաշկանդ իրականությանը։

74 Մ. Աբեղյան. *Հայոց հին գրականության պատմություն, I, էջ 462։*

ԳԼՈՒԽ ՔՍԱՆԵՐՈՐԴ

ԻՐԱՎՈՒՆՔ ԵՎ ԴԱՏԱՎԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

1. ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԸ

Ֆեոդալական արտադրական սեփականության և դասային հարաբերությունների զարգացումը, կյանքի նյութական պայմանների խոր փոփոխությունները Հայաստանում հիմք հանդիսացան իրավունքի և վերնաշենքային այլ հաստատությունների էական բարեշրջման համար՝ ձևավորվեց ֆեոդալական իրավունքը։ Այն կյանքի կոչվեց ֆեոդալական արտադրական ու հասարակական հարաբերությունները կարգավորելու և պաշտպանելու համար։ Քրիստոնեական կրոնի հաղթանակով տիրապետող աշխարհիկ իրավունքի կողքին երկրում ծնվեց եկեղեցական կանոնական իրավունքը։ Արդեն IV դարում կանոնական և աշխարհիկ իրավունքների գոյությունը Հայաստանում անժխտելի իրողություն էր։

Հայաստանի քաղաքական պայմանները միանգամայն անհավասար հնարավորություններ ստեղծեցին այդ իրավունքների գոյության և զարգացման համար։ Պարսկաստանի և Բյուզանդիայի միջև երկրի բաժանվածությունը, հայ պետականության անկումը, աշխարհիկ օրենսդրից՝ Հայոց արքայից, զրկված լինելը էապես խանգարեցին հայ պետական աշխարհիկ իրավունքի զարգացմանն ու հարատևմանը։ Մինչդեռ նույն քաղաքական պայմանները ընդհակառակը՝ խթան ծառայեցին կանոնական իրավունքի զարգացման համար։

Հայ կանոնական իրավունքի հիմնական աղբյուրն էր Հայոց Կանոնագիրքը[1]*։ Քրիստոնեություն ընդունած ժողովուրդների կանոնական իրավունքի զարգացումը խարսխվեց Ս. Գրքի՝ Հին և Նոր կտակարանների, եկեղեցական ավանդույթների և առաքելական կանոնների վրա։*

Դեռևս IV դարում հայ հոգևորականությունը, իր իրավական գործունեությունը համարեցնում էր երկրի քաղաքական, տնտեսական ու հասարակական պայմաններին, մշտապես հենվելով երկրի մարմնավոր տերերի վրա և պաշտպանելով նրանց շահերը։

Զարգացող կրոնական իրավունքն ընդունեց արտահայտության որոշակի ձևեր։ Կանոնական ակտերն ստանում էին պատվիրանների, սահմանումների, որոշումների, ծիսարանների, կանոնների կամ օրենքների ձև։ Անսովոր էր կանոնական ակտեր ընդունող իրավազոր մարմինների և անձանց շրջանը։ Այդպիսի իրավասությամբ օժտված էին ընդհանրական եկեղեցու տիեզերական, տեղական և ազգային ժողովները, նրանց երևելի առաջնորդները, որոնց ըն-

---

1 «Կանոնագիրք Հայոց», Ա, Երևան, 1964, Բ, Երևան, 1971, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի։ Այսուհետև՝ ԿՀ, Ա կամ Բ գիրք, նշելով կանոնախմբի անունը և կանոնը։

ղունած կանոնախմբերը ճանաչվում և կիրառվում էին Հայաստանում, դիտվում իբրև հայ կանոնական իրավունքի աղբյուր և վավերագրվում նրա կանոնագրքում։ Պատահական չէ, որ «Կանոնագիրք Հայոց»-ում առաջին հերթին հաջորդաբար վավերագրվեցին «Առաքելականք», «Երկրորդ առաքելական (Կղեմես)» և «Հարանց հետևողաց» կանոնախմբերը։ Ի դեպ, վերջինս հայտնի չէ մյուս ժողովուրդների կանոնական իրավունքին և ճանաչվում է իբրև հայկական միջավայրում ստեղծված կանոնախումբ[2]։

Ընդհանրական եկեղեցու իրավական սահմանումներից հայ եկեղեցին ընդունել և իր համար պարտադիր է ճանաչել երեք տիեզերական ժողովների՝ Նիկիայի (325), Կոստանդնուպոլսի (381) և Եփեսոսի (431), վեց արտաքին տեղական ժողովների՝ Անկյուրիայի—(314), Կեսարիայի, Նեոկեսարիայի (315), Լավոդիկիայի (365), Գանգրայի (340—370), Անտիոքի (341) և Սարդիկայի (344—347) կանոնախմբերն օրինականացվել են Հայոց կանոնագրքում և ունեցել են գործնական նշանակություն։

Հայոց եկեղեցին, հետևելով ընդհանրական եկեղեցու օրինակին, յուրացնում էր նաև քրիստոնեական աշխարհի երևելի ու հեղինակավոր, գլխավորապես՝ հունական եկեղեցու հայրերի անվամբ եղած կանոնները, այն հայրերի, որոնք գործել են մինչև Քաղկեդոնի ժողովը։

«Կանոնագիրք Հայոց»-ում վավերագրված են հայ կանոնական իրավունքի համար արժեքավոր կանոնախմբեր, որոնց թվում՝ Բարսեղ Կեսարացու (մահ. 379 թ.) և Կյուրեղ Աղեքսանդրացու (մահ. 444 թ.) վավերական կանոնախմբերը, ինչպես նաև Աթանաս Աղեքսանդրացուն (մահ. 373 թ.), Սևանտոս եպիսկոպոսին (ծննդյան և մահվան տարեթվերն անհայտ են), Եպիփանին (մահ. 403 թ.) և Գրիգոր Նազիանզացուն (մահ. 389 թ.) վերագրված անվավերական կանոնախմբերը։ Թեև նշված չորս հայրերին վերագրված կանոններն աղբյուրագիտական տեսակետից վավերական չեն, բայց քանի որ դրանք տեղ են գտել «Կանոնագիրք Հայոց»-ում ու գործել Հայաստանում, ուստի բարձրանում է դրանց նշանակությունն իբրև հայկական աղբյուրների։

Բարսեղ Կեսարացու անվամբ մեզ հասել է երկու կանոնախումբ՝ 51 և 272 կանոններով։ «Կանոնագիրք Հայոց»-ի Ա գրքում տեղ գտած «Կանոնք Բարսղի առ Ամփիլոքոս» կանոնախումբն ընդհանուր է մեր և օտար եկեղեցիների համար։ Սակայն նույն կանոնագրքի Բ գրքում տեղ է գտել նաև Բարսեղ Կեսարացուն վերագրված 272 կանոններից բաղկացած «Վասն պէս-պէս եւ բիւրապատիկ ախտից» կանոնախումբը, որպիսին հայտնի չէ մյուս ժողովուրդների կանոնական իրավունքին։ Վ. Հակոբյանի ծանրակշիռ հետազոտությունը համոզում է, որ այն ստեղծվել է հայկական միջավայրում և ունի հայկական ծագում[3]։ Պարզված է, որ այդ կանոնախումբը պարունակում է հայ իրավունքի տարբեր ճյուղերին վերաբերող հարյուրից ավելի կանոններ։

Հարկ է նշել, որ օտար աղբյուրների կողքին անգնահատելի է հայ ազգային-եկեղեցական կանոնախմբերի նշանակությունը հայ իրավունքի պատմության հետազոտման գործում։ Դրանք բաժանվում են. ա) ազգային-եկեղեցական ժողովների կողմից ընդունված կանոնախմբերի՝ Աշտիշատի (354), Շահապիվանի (447), Դվինի չորրորդ (648), Դվինի հինգերորդ (719), Պարտավի

---

2 Ն. Մելիք-Թանգյան: *Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Ա, Շուշի, 1903, էջ 480։*

3 *ԿՀ, Բ գիրք, տե՛ս Վ. Հակոբյանի ներածականը, էջ* LXV—LXVIII:

(768), Աղվենի (V դ.) և բ) հայ հոգևոր առաջնորդների կանոնների։ Վերջիններիս մեջ դասվում են. «Հարանց հետևողաց», Թադէոս և Փիլիպպոս առաքյալներին վերագրված, Գրիգոր Լուսավորչի, Սահակ Պարթևի, ս. Ներսեսին վերագրված կանոնները։

Հայտնի է, որ Հայաստանում ազգային-եկեղեցական ժողովներին, սկսած IV դարի 50—60-ական թվականներից, մասնակցել են երկրի տերերը։ Այդ ժողովներն ի թիվս դավանական հարցերի, կարգավորում էին նաև ժամանակաշրջանի հուզող առանձին աշխարհիկ-իրավական հարաբերությունները։

Նշված օտար և ազգային կանոնախմբերը հնարավորություն են ընձեռում ուրվագծելու հայ ընտանեկան, քրեական, քաղաքացիական իրավունքների կարևոր ինստիտուտները, պատկերացում կազմելու այն մասին, թե ինչպես էր հայ եկեղեցին իրականացնում «գործակալութեան մեծի դատավորութեանն»[4] գործունեությունը, ինչպես թագավորության գոյության, նույնպես և պետականությունից զրկվելու ողջ շրջանում։

Նշված ազգային օտարածին կանոնախմբերը դարեր շարունակ իրենց գոյությունը պահպանեցին մեկուսի, մշտապես ոչնչացման և աղավաղման վտանգի պայմաններում։ Եվ ահա Հովհաննես Օձնեցի կաթողիկոսը (717—728) գիտական բարեխղճությամբ մեկ հավաքածուի մեջ ամբողջացրեց այդ կանոնախմբերը և ստեղծեց իրավաբանական պատմական մի կոթող՝ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն, որն առաջին «Corpus juris canonici»-ն էր համաշխարհային պատմության մեջ, հարյուր տարի կանխելով Իսիդորոս Մերկատորի կանոնական ժողովածուն։

Օձնեցու ստեղծած Կանոնագիրքն ամփոփում էր 24 կանոնախումբ։ Սերունդները շարունակեցին Հովհաննես Օձնեցու գործը և արդեն X դարում կանոնախմբերի թիվը Հայոց կանոնագրքում հասցվում է 40-ի[5]։

Մեծ է եղել «Կանոնագիրք Հայոց»-ի քաղաքական դերն ու նշանակությունը հայ ժողովրդի կյանքում՝ հայ իրավունքի հետագա զարգացման համար։

Հայ իրավունքի, մասնավորապես ընտանեկան հարցերի ծիսարանն է «Մաշտոցը»։ Պատմական վկայությունների համաձայն հայոց ծիսարանն ստեղծվել է V դարում։ «Մաշտոցը» արդարացիորեն որակվել է իբրև «մի տեսակ եկեղեցական օրենսգիրք»[6]։ Միայն Մաշտոցյան մատենադարանում ձեռագիր Մաշտոցների թիվն անցնում է 700-ից, որոնք ընդօրինակված են X և հաջորդ դարերում։ Ցավոք, առ այսօր մենք չունենք նրա գիտական-քննական հրատարակությունը։ «Մաշտոցի» մի քանի տասնյակ հնագույն ձեռագրերի ուսումնասիրությունը հանգեցնում է այն եզրակացության, որ Հայոց կանոնագրքի նման այն կրել է նկատելի փոփոխություններ և ունի մի շարք խմբագրություններ։ Ծիսարան «Մաշտոցի» նշանն ու պսակն օրհնելու, ապաշխարանք նշանակելու ու վերացնելու և բազում այլ կանոններն անփոխարինելի արժեք են ներկայացնում հայ ընտանեկան, քրեական և ընդհանրապես կանոնական իրավունքի պատմության հետազոտման համար։

V և հաջորդ դարերի ամուսնական, քաղաքացիական և քրեական իրավահարաբերությունների մասին առանձին արժեքավոր նյութեր են պարունակում հայ եկեղեցու պաշտոնական գրությունների ժողովածու՝ «Գիրք թղթոցը», ինչ-

[4] «Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց», Ի Վենետիկ, 1832, էջ 36։

[5] Մանրամասն տե՛ս Վ. Հակոբյանի հետազոտությունը, ԿՀ, Բ գիրք, էջ VII—XVIII։

[6] Վ. Բաստամյանց. Միխիթար Գոշի Դատաստանագիրք Հայոց, Վաղարշապատ, 1880, էջ 14։

պես և V—X դդ. պատմագրական, եկեղեցական բանավիճային և հրապարակախոսական գրականությունը, որոնք օժանդակ աղբյուր են հայ իրավունքի պատմության մշակման համար։

Պատմական վկայությունների համաձայն հայ թագավորներն իրականացրել են երկրի գերագույն օրենսդրի իրավասություն, ընդունել են օրենքներ, հրամաններ, հրովարտակներ և այլ ակտեր, որոնցով կարգավորել են զանազան հասարակական հարաբերություններ։

Խորենացին մի առիթով նշում է, որ Հայոց Արշակ թագավորը երկրում «շատ բարեկարգություններ մտցրեց»[7]։

Հայ թագավորների օրենսդրական գործունեությունը հավաստում են նաև Ագաթանգեղոսը, Բուզանդը, Եզնիկ Կողբացին և ուրիշներ։ Ագաթանգեղոսը նշում է, որ Տրդատ Գ-ն հրամաններ ու հրովարտակներ էր ընդունում, ուղղված նոր կրոնի հավատացյալների, իսկ ապա՝ հեթանոսական աստվածներ երկրպագողների դեմ։ Բուզանդը, խոսելով Հայոց արքա Խոսրով Կոտակի թագավորության շրջանի մասին, նշում է, որ նրա ժամանակ Հայաստանում «ծաղկեալ էին իրաւունք և արդարութիւն»։ Արշակ Բ-ի առնչությամբ պատմիչը թվարկում է դատարանների իրավասության հանձնված մի շարք քաղաքացիական, քրեական, ընտանեկան վեճերի կամ գործերի տեսակները, ապա դժգոհությամբ ամփոփում է. «Դատ չկայր, և իրաւունք ումեք յարաքինուստ ոչ ելանէին»[8]։ Ուրեմն, Բուզանդի վկայություններից երևում է, որ Խոսրովի և Արշակի օրոք Հայաստանում գործում էին պետական օրենքներ, իսկ դատարանները հարկադրում էին հարգել ու գործադրել դրանք։

Պետական օրենքների գործողությունը Հայաստանում V դարում վկայում են Եզնիկ Կողբացին և Ղազար Փարպեցին։ Եզնիկն ասում է. «Ընդէ՞ր օրէնք ի թագաւորաց դնիցին, և սաստք ի յիշխանաց, և պատիժք ի դատաւորաց. ո՞չ ապաքէն վասն կարճելոյ չարեացն… Իսկ եթէ տեսանեմք՝ թէ թագաւորն զիւրոց օրինաց վրէժս պահանջէ, և պահանջմամբ վրիժուցն զվնասն կարճէ, և դատաւորն զգողն և զավազակն պրկէ և քերէ, վասն վնասակարութեանն ի միջոյ բառնալոյ»[9]։ Ուշադրության արժանի է նաև Փարպեցու այն վկայությունը, ուր նա տալիս է արքունիքի իրավական գործունեության նկարագիրը Վռամշապուհ Հայոց արքայի օրոք. «ասորի և յոյն գրով վճարէին յայնժամ զգործ թագաւորաց Հայոց, արքունի դպիրք զվճռոցն և զհրովարտակացն»[10]։

Բերված վկայությունների համաձայն IV դ. Հայաստանում զարգացած էր օրենսդրությունը, պետական օրենքներով կարգավորվում ու պաշտպանվում էին հասարակության անդամների բազմապիսի անձնական, գույքային, ամուսնական և այլ հարաբերությունները։

Անժխտելի փաստ է, որ հայ աշխարհիկ օրենքները գործել են նաև VI դ. բյուզանդական Հայաստանում, Հուստինիանոսի օրոք։ Այդ հանգամանքը հաստատվում է Հուստինիանոս կայսեր «Հայոց ժառանգական իրավունքի մասին» էդիկտով և 21-րդ նովելլայով։ Այդ են վկայում դրանցից քաղված հատկապես հետևյալ արտահայտությունները. «Հայոց աշխարհում գործեն լավ օրենքներ»,

---

7 Մովսես Խորենացի. աշխ. թարգմ., էջ 160—161։

8 «Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց», ի Վենետիկ, 1832, էջ 7, 106—107։

9 «Եզնըկայ վարդապետի Կողբացւոյ Եղծ աղանդոյ». Թիֆլիս, 1914, էջ 42—43։

10 «Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց և թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան». Թիֆլիս, 1907, էջ 27։

«Հայաստանում գործող օրենքները ոչնչով չտարբերվեն հռոմայեցիների օրենքներից», «Բոլորի վրա հավասարապես թող տարածվեն մեր օրենքները»։ Բերված քաղվածքները վկայում են, որ նվաճված Հայաստանում գործում էին հայկական օրենքներ։ Հուստինիանոսը չէր թաքցնում իր դիտավորությունները։ Նա ցանկանում էր բեկանել հայկական օրենքների գործողությունը ենթակա Հայաստանում. «Մենք ցանկանում ենք հայերի վրա ևս ամբողջությամբ տարածել մեր օրենքները», «որպեսզի նրանք ևս ամեն ինչում հետևեն հռոմեացիների օրենքներին», որպեսզի «նրանք կառավարվեն միայն այն օրենքներով, որոնք ընդունված են հռոմեացիների մոտ»[11]։

Ակնհայտ է, որ նշված ժամանակաշրջանում Հայաստանում գործում էին աշխարհիկ օրենքներ. գուցե և աշխարհիկ դատաստանագիրք։ Ամենայն հավանականությամբ, դա գիտության մեջ «Ասորական» կամ «Ասորահռոմեական» որակված դատաստանագիրքն էր, որը IV—VI դդ. հուշարձան է[12]։

Հայկական ձեռագրերում այդ Դատաստանագիրքը վերնագրված է. «Աւրէնք յաղթող թագաւորաց քրիստոնէից՝ Կոստանդինոսի, եւ Թէոդոսի եւ Լեւոնի թագաւորաց հռոմայեցւոց», իսկ ասորականում՝ «Օրենք ժողովրդոց որ հրամայված է հռոմայեցիների և ասորիների գործունեության համար»[13]։ Դիտելի է, որ այդ վերնագրերն արմատապես տարբեր են։ Ասորականում նշված են այն ժողովուրդները, որոնց համար ընդունվել է այն։ Հայկական վերնագրում և առանձին հոդվածներում նշված բյուզանդական երեք կայսրերի անունները (Կոստանդիանոս Մեծ՝ 306—337 թթ., Թեոդոս Բ՝ 408—450 թթ., Լևոն Ա՝ 454—474 թթ.) թելադրում են Դատաստանագիրքը կապել նրանց անվան ու ժամանակի հետ։ Տրամաբանական է կարծել, որ հայկական խմբագրությունը չէր ունենալու նշված խորագիրը, եթե Դատաստանագիրքն ընդունված լիներ ոչ թե IV—V դդ., այլ VII—VIII դդ. կամ ավելի ուշ դարերում։

Դատաստանագրքի հայկական խմբագրության օրինակներում բյուզանդական կայսրերին վերագրված հոդվածների թիվը խիստ աննշան է՝ ընդամենը ութ, որը բավարար հիմք չէր Դատաստանագրքի վերնագրում նշելու նրանց անունները։ Այս բացահայտ հակասությունը մտածելու տեղիք է տալիս։ Իրոք Կոստանդիանոսի անունով Դատաստանագիրքը բովանդակում է ընդամենը երեք հոդված (17, 42, 43), Լևոնի անունով՝ չորս (44, 45, 46 և 73), իսկ Թեոդոսի անունով՝ միայն մեկը՝ 53-րդ հոդվածը։ Եթե այս թվին ավելացվեն այն մի քանի հոդվածները, որոնք բերվում են առանց բյուզանդական կայսեր անունը հոդվածներում նշելու, բայց որոնք աղերսվում են Հուստինիանոսի հայտնի էդիկտի և 21-րդ նովելայի հետ, կարող ենք արձանագրել, որ Դատաստանագրքի հայկական խմբագրությունն ունի բյուզանդական օրենսդրության շերտ, սակայն այդ շերտի տեսակարար կշիռը շատ փոքր է, եթե նկատի ունենանք, որ Դատաստանագիրքը բովանդակում է 152 հոդված։

Դատաստանագրքի հայկական խմբագրության մյուս հոդվածների քննական վերլուծությունը, դրանց համեմատումը հայ պատմիչների, հատկապես

11 Պրոկոպիոս Կեսարացի, աշխ. Հ. Բարթիկյանի, Երևան, 1967, էջ 300—302։

12 Տե՛ս Ս. Հ. Հովհաննիսյան. «Ասորական» կամ «Ասորահռոմեական» կոչված Դատաստանագրքի աղերսը հայ իրավունքի հետ, ՊԲՀ, 1970, № 2։ «Ասորական Դատաստանագիրք», լույս ընծայեց Ա. Ղլտճյան, Էջմիածին, 1917։ Հոդվածները բերվում են այս հրատարակությունից։

13 *K. Bruns und E. Sachau*, Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert, Leipzig, 1880;

Փավստոս Բուզանդի ասույթների և վաղ ֆեոդալական շրջանի հայ կանոնական իրավունքի նորմերի հետ հանգեցնում է այն կարծիքին, որ Դատաստանագիրքն իր ծանրակշիռ հիմքով ունի տեղական, հայկական ծագում։ Այն ունի երկու շերտ՝ նախաֆեոդալական (նախաքրիստոնեական) և վաղ ֆեոդալական (նոր կրոնի գաղափարախոսության որոշակի դրոշմով)։

Դատաստանագրքի առանձին հոդվածներով՝ ժառանգման, ծառա-աղախինների և նրանց տերերի, ամուսնության, ամուսնալուծության, ամուսինների գույքային հարաբերությունների նորմավորումն այնպիսին է, ինչպիսին մեզ հայտնի է Հայոց կանոնագրքից և օտար աղբյուրներից։ Այսպես, Դատաստանագրքի համաձայն ծնողների ունեցվածքի նկատմամբ դուստրը եղբոր հետ հավասար ժառանգման իրավունք ունի, մի կարգ, որ հայերի համար սահմանվել է Հուստինիանոսի 21-րդ նովելայում։ Կամ՝ Շահապիվանի կանոնների ուժով արգելված էր մոտիկ ազգականների ամուսնությունը մինչև երրորդ աստիճանը ներառյալ, նույնը՝ ըստ Դատաստանագրքի։

Այնուհետև Դատաստանագրքի հայկական խմբագրությունը և կանոնագիրքը չեն կարգավորում հոգևոր ազգակցության կապակցությամբ պսակն արգելելը, եկեղեցական պսակը դիտում են իբրև պարտադիր ձև, մինչդեռ Դատաստանագրքի ասորական խմբագրությունում բաց են թողնված պսակի եկեղեցական կարգին վերաբերող բառերը։ Վերջինիս պատճառն այն է, որ Բյուզանդիայում եկեղեցական պսակը պարտադիր ձև է հռչակվել Լևոն Զ-ի օրենքով միայն 893 թ.։ Այս կարևոր հանգամանքները ևս լրացուցիչ հավաստում են մեր Դատաստանագրքի հայկականացած լինելը։

«Աւրէնք յաղթող թագաւորացի» սահմանումները հարազատ են նաև հայոց պատմիչների հաղորդումներին։ Ըստ Բուզանդի, Արշակ Բ-ն երկկին էր (Օլիմպիա, Փառանձեմ)։ Դատաստանագրքի 12 և 74 հոդվածները՝ «այր ոք, եթե ունի Բ կին» արտահայտությամբ, հաստատում էն երկկնության իրավունքի գոյությունը Հայաստանում։ Արշակն այդպես վարվելով առաջնորդվում էր երկրում գործող օրենսդրությամբ։ Այդ իրավանորմը վավերագրված է Դատաստանագրքում։

Մանդակունին՝ «Վասն անօրէն թատերաց դիւականաց» ճառում հորդորում էր խուսափել անվայելուչ խաղերից և թատրոն գնալուց[14]։ Կարծես թե այդ պահանջի արձագանքն է Դատաստանագրքի 11-րդ հոդվածը, ուր ասված է՝ «Որդիք ընդ հաւր իւրեանց ոչ ունին իշխանութիւն մտանել ի թէատրոնն»։ Եզնիկ Կողբացին, խոսելով չար գործերի կամածին լինելու և մեղավորներին պատժելու մասին, այն իրավական միտքն է հայտնում, որ «Հայրը դաժան որդուն, որպես մահապարտի, դատավորներին է հանձնում»։ Թվում է, որ Եզնիկը նկատի է ունեցել Դատաստանագրքի 110-րդ հոդվածը, ուր ասված է՝ «Որ անարգի յորդոյ իւրոյ, կամ թէ այլ անօրինութիւն գործէն որդիքն, վասն անարգանացն իշխանութիւն ունի հայրն տանել զնոսա առաջի դատաւորի, իսկ վասն չար գործոյ զոր առ օտար մարդիկ, ոչ տայ նմա հրաման բամբասել զորդիս իւր առաջի դատաւորի»։ Կամ՝ Եզնիկն ասում է. «այլքն ամենեքեան զիւրաքանչիւր զանցան իւր զանարգանաց վրէժս պահանջեն՝ կամ անձամբ կամ իշխանօք»[15]։ Իսկ Դատաստանագրքի համաձայն՝ «Եթէ... ոչ ունի սպանեալն հայր

14 «Տեառն Յովհաննու Մանդակունւոյ Հայոց հայրապետի ճառք», ի Վենետիկ, 1836, էջ 125։
15 «Եզնըկայ վարդապետի Կողբացւոյ եղծ աղանդոց», Թիֆլիս, 1914, էջ 43։

կամ եղբայր կամ այլ մերձաւորս, խնդրել զարիւնն ոչ ունին իշխանութիւն ձեռամբ իւրեանց սպանանել, այլ տանել զնա առ դատաւորս, որք ունին իշխանութիւն խնդրել զվրեժ» (հոդ. 105)։ Իսկ եթե կատարվել է այլ հանցանք, ստացվում է, որ անձամբ պատժելու իրավունք էր վերապահված։

Ուղղակի ապացույցներ չեն պահպանվել այն մասին, որ «Աւրէնք յաղթող թագաւորացն» եղել է վաղ ֆեոդալական Հայաստանի Դատաստանագիրքը։ Վերոհիշյալ փաստերը, սակայն, անուղղակիորեն հավաստում են այդ։ Ուշագրավ է նաև, որ Դատաստանագրքի և Հայոց կանոնագրքի նորմերը լրացնում են միմյանց, կազմելով մեկ միասնություն։ Եթե Դատաստանագիրքը նորմավորել է աշխարհականների աշխարհիկ-իրավաբանական բազմապիսի հարաբերությունները (բացառյալ կանոնական նորմերով կարգավորվող հարաբերություններից), ապա Կանոնագիրքը գլխավորապես նորմավորում էր կանոնաիրավական հարաբերությունները։

Սովորութական իրավունքի, որպես օժանդակ աղբյուրի, տեսակարար կշռի և նշանակության մասին մեր պատկերացումները սահմանափակ են։ Հավանաբար, դրա նշանակությունը մեծ է եղել հեթանոսական Հայաստանում, առավել սահմանափակ՝ ֆեոդալական շրջանում, քանզի սովորութական իրավունքի այն նորմերը, որոնք հակասում էին կանոնական իրավունքին, չէին կարող պահպանել իրենց գոյությունը։ Այսպես, արգելվեցին, հավանաբար, սովորութաիրավական ծագում ունեցող հարճությունը, մերձավոր ազգականի, երկու քույրերի, հարսի հետ տագոր ամուսնանալու անգիր իրավունքը, կնոջ ամլության պատճառով երկրորդ կին ունենալը և այլն։ Վերահաստատվեցին կամ պահպանվեցին՝ նշանի և հարսանյաց հանդեսի սովորութական ծեսերը, հարսանյաց տոնախմբությանը հրավիրվածների ընծայատար մասնակցությունը, վարձանքը (տուայրը), օժիտը (պռոյգը), ամուսինների բաժան գույքային իրավունքները և այլն։ Վերջիններիս սովորութաիրավական ծագումը հաստատված է «Աւրէնք յաղթող թագաւորացի» երկու հոդվածներում։ Այնտեղ կարդում ենք. «Յիւրաքանչիւր յաշխարհս ըստ սովորութեան բերին կանայք զպռոյգն և այրքն տան զվարձանս՝ առաւել կամ պակաս...» (հոդվ. 45), իսկ 52 հոդվածն օրինականացնում էր ամուսնանալիս պռոյգի և տուայրի չափն առանց թղթին հանձնելու սովորութական սահմանելով՝ «Լինի այս ըստ նոմոսի (իմա՝ օրենքի), և ըստ սովորութեան երկրին»։

Իրավունքի օժանդակ աղբյուր են նաև հայ և օտար պատմիչների երկերը։ Հայ պատմիչներից Ագաթանգեղոսի, Բուզանդի, Խորենացու, Եղիշեի, Փարպեցու, Կաղանկատվացու և այլոց երկերը հետաքրքրական նյութեր են պարունակում առանձին հասարակական հարաբերությունների իրավական կարգավորման մասին։ Նույնը վերաբերում է ասորական, բյուզանդական և արաբական որոշ պատմիչների գործերին։

2. ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԱՌԱՆՁԻՆ ՃՅՈՒՂԵՐԸ

Իրավունքի առանձին ճյուղերի ստորև բերվող բաժանումը պայմանական է։ Դարաշրջանի իրավունքը հասարակական հարաբերությունները նորմավորում էր ընդհանրապես, առանց առանձին ճյուղերի համակարգման, կամ՝ խառը ձևով։ Իրավահայտ աղբյուրների համապատասխան նորմերը համակարգելով

իրավունքի առանձին ճյուղեր են կազմում քաղաքացիական, ընտանեկան, քրեական և դատավարական իրավունքները[16]։

Քաղաքացիական իրավունք—Հայոց կանոնագրքի և «Աւրէնք յաղթող թագաւորացի» այն նորմերի համակցությունը, որով կարգավորում էին գույքային-հարաբերությունները, կազմում էր քաղաքացիական իրավունքը։ Քաղաքացիական իրավունքը կարգավորում և պաշտպանում էր արտադրության ու սպառման միջոցների, ինչպես նաև ծառա-աղախինների նկատմամբ սեփականատիրական հարաբերությունները։ Հասարակության անհավասար դասային ու գույքային դրությունն իր կնիքն էր դնում նրանց գույքային իրավունքների ծավալի ու ներգործության իրավական միջոցների վրա։

Քաղաքացիական հարաբերությունները հիմնականում կարգավորվում էին աշխարհիկ իրավունքի նորմերով և միայն մասամբ՝ կանոնական օրենսդրությամբ։ Կանոնագրքի հետազոտությունը համոզում է, որ աշխարհականների գույքային հարաբերությունների նորմավորումը չի եղել կանոնական իրավունքի խնդիրը։ Վերջինիս լոկ առանձին նորմերն էին կարգավորում այդ հարաբերությունները։ Մինչդեռ նրանք եկեղեցու և հոգևորականության սեփականության իրավունքները նորմավորում էին ջանասիրաբար (տե՛ս Անկյուրիայ՝ ԺԶ, Գանգրայի՝ Է, Ը, Անտիոքի՝ ԻԳ, ԻԴ, Սահակի՝ ԾԳ, ԾԴ, Դվինի 4-րդ ժողովի՝ Ը կանոնները և այլն)։

Քաղաքացիական իրավունքի սուբյեկտներ էին ամենքը, ծննդյան օրից, բայց իրենց քաղաքացիական իրավունքներն ու պարտականություններն իրականացնում էին հասնելով որոշակի տարիքի։ Լրիվ անգործունյա էին մանկահասակները՝ 1—8 տարեկան երեխաները և փոքրահասակները։ Սահմանափակ գործունյա էին ճանաչված 13—24 տարեկան աղջիկները և 15—24 տարեկան տղաները։

Քաղաքացիական լրիվ գործունակություն սկսվում էր 25 տարեկանից։

Չափահասները լինում էին լիիրավ, սահմանափակ իրավասությամբ և հիմնականում իրավազուրկ։ Լիիրավ սուբյեկտ էին իշխող դասակարգի բոլոր ներկայացուցիչները՝ թագավորը, իշխաններն ու նախարարները, քաղաքի ու գյուղի ազատները, եկեղեցին և հոգևոր դասի բոլոր անդամները։

Սահմանափակ իրավունքներ ունեին շահագործվող շինականները, կարճազատները՝ քաղաքացիական գործերում, անձնական և հատկապես անշարժ գույքի տնօրինման ժամանակ։

Հասարակության ամենաիրավազուրկ անդամներն էին ծառա-աղախինները, որոնք հաճախ հանդիսանում են առուծախի, նվիրատվության, պառյգի (օժիտի) և այլ պայմանագրերի առարկա։

Իրավահարաբերության հիմնական օբյեկտներն էին նյութական բարիքներն ու արժեքները, ժառանգման, առուծախի, նվիրաբերված ինչքը և ստացվածքը։ Երկրում լայնորեն տարածված էին որոշակի գումարի և կամ գույքի փոխատվությունը և գրավ դնելը։

Քաղաքացիական իրավահարաբերությունների ամենատարածված ձևերը զանազան գործարքներն էին, որոնք կնքվում էին կողմերի կամքով ու հա-

---

16 *А. Г. Сукиасян*, Общественно-политический строй и право Армении в эпоху раннего феодализма (III—IX вв.), Ереван, 1963, стр. 451—494.

ճությամբ, գրավոր կամ բանավոր, բայց վկաների մասնակցությամբ։ Սահակ Պարթևի ԾԳ կանոնում ասված է. «Որք զմարդկան աւանդս կամ պարտս հոգան եւ աշխատութիւն կրեն, ըղձանալով թե ե՞րբ վճարիցեն, եւ թէ դէպ լինիցի փոքր ինչ ծախել, գիր առնեն եւ վկայս կացուցանեն, և երդումն...»։ Այդ առթիվ բազում ապացույցներ կան[17]։

«Աւրէնք յաղթող թագաւորացը» պատշաճ կարևորություն է տալիս հայցային վաղեմությանը։ Դատաստանագիրքը սահմանում էր վաղեմության ժամկետներ, որոնց ընթացքում պարտավոր կողմը պետք է կատարեր պահանջը։ Եթե գնված ծառան փախչում էր, ապա գնորդը պարտավոր էր վեց ամսվա ընթացքում գտնել նրան և վերադարձնել նախկին տիրոջը, ետ ստանալով իր վճարածը։ Միամյա և քսանամյա վաղեմության ժամկետներ էր սահմանված գյուղը, տունը գրավով վաճառելիս՝ գնորդից այն ետ վերադարձնելու համար, 30-ամյա ժամկետ՝ պարտքը պարտապանից ետ պահանջելու համար և այլն։

Դարաշրջանի իրավունքի կենտրոնական առարկան մասնավոր սեփականությունն էր։ Օրենքի գերագույն նպատակն էր իրավական միջոցներով առավելագույն չափով պաշտպանել սեփականատիրոջ իրավազորությունը սեփականության և տիրապետման, օգտագործման և տնօրինման հարցերում։ Այդ իրավունքը վավերացնում և պաշտպանում էր նախարարների, իշխանների ու ազատների սեփականության արտադրության հիմնական միջոցները, հատկապես հողի, ինչպես նաև արտադրողների՝ ծառա-աղախինների նկատմամբ. Դատաստանագրքի ուժով նախարարը կամ իշխանը ձևականորեն իրավունք չուներ սպանելու ծառա-աղախիններին, բայց նրանց իրավունքները ոչնչով սահմանափակված չէին այդպիսիններին ցանկացած այլ պատժի ենթարկելու (29 հոդ.), վաճառելու և գնելու, գրավ դնելու խնդրում (22 հոդ.)։ Սեփականատերն իր ունեցվածքի նկատմամբ օժտված էր տիրապետման, օգտագործման և տնօրինման ոչնչով չսահմանափակված իրավազորությամբ։

Աղբյուրների համաձայն մասնավոր սեփականության իրավունքի օբյեկտ էին «ինչքը», «ստացուածը», «իրքը»։ Այդ տերմինները լայնորեն գործածված են Հայոց կանոնագրքում և «Աւրէնք յաղթող թագաւորաց»-ում։ Նրանք բոլորն էլ արտահայտում են նյութական արժեքի հավաքական գաղափար[18]։ Ինչքը բաժանվում էր երկու տեսակի՝ շարժականի և անշարժի։ Ժառանգական սեփականությունը հայտնի էր «հայրենիք», «մայրենիք» (մորից ժառանգած), «պարգևականք» և «գանձագինք» (արծաթագինք) անուններով։ Այդ անունները հուշում էին սեփականության ծագման աղբյուրը կամ եղանակը։ Անշարժ ինչքի սեփականության իրավունքը զավակներին փոխանցվում էր զանազան փոր-

---

17 Եղիշե, Վարդանանց պատմությունը, Երևան, 1958, էջ 84, 202—203։ Եղիշեի՝ «Զնչեց որդեգրության գիրը» արտահայտությունը վկայում է, որ նրա ժամանակ որդեգրության համար պատրաստվում էր գիր և այն կնքվում մատանու վրա փորագրված կնիքով՝ իբրև ստորագրություն։ Ի դեպ, որդեգրման գրավոր կարգը սահմանված էր նաև «Աւրէնք յաղթող թագաւորացի» 99-րդ հոդվածով, ուր մասնավորապես ասված է. «Հարկ է առաջի դատաւորին տալ զորդեգիրն գրով և նորին գիտութեամբ»։

18 Տե՛ս Եղիշե, նույն տեղում, էջ 78, էջ 457։ Հ. Մանանդյան, Ֆեոդալիզմը հին Հայաստանում, Երևան, 1934, С. Т. Еремян, Опыт периодизации истории Армении эпохи феодализма, «Вопросы истории», 1951, № 7. Ս. Հ. Հովհաննիսյան, Մայրենիք սեփականության իրավունքը ավատական Հայաստանում, «Լրաբեր հաս. գիտ.», 1970, № 8։

ծարքների միջոցով՝ ըստ օրենքի և ըստ կտակի ժառանգման, նվիրատվության և այլ իրավական եղանակներով։

Դարաշրջանի կանոնական և աշխարհիկ օրենսդրությունները հատուկ ուշադրություն են նվիրել սեփականության իրավունքի պաշտպանությանը։ Հայոց կանոնագրքում տասնյակ նորմեր են նվիրված եկեղեցու և հոգևորականների ինչքային իրավունքների պաշտպանությանը։ Եկեղեցական ինչքը օտարելի չէր։

Գանգրայի ժողովը (կան. է, Ը) նզովում էր եկեղեցու ունեցվածքի դեմ ոտնձգություն անող աշխարհականներին և հոգևորականներին։ Այլ ժողովների կանոնները պահանջում էին հոգևորականների (եպիսկոպոսների, քահանաների և այլոց) ինչքը պարզորոշ սահմանազատել եկեղեցու սեփականությունից՝ ամեն կարգի չարաշահումներից ու թյուրիմացություններից զերծ մնալու համար։ Եկեղեցական ինչքը հափշտակողները կամ վաճառողները ենթակա էին դատ ու դատաստանի։

Օրենքը ծայր աստիճան անողոք էր ազատ սեփականության դեմ հանցավոր ոտնձգություն (գողություն) թույլ տվողների նկատմամբ։

«Աւրէնք յաղթող թագաւորացը» կարգավորում էր պարտավորությունների հետևյալ առանձին տեսակները. առուծախը, փոխառությունը, նվիրատվությունը, վարձակալությունը, պահատվությունը, վնաս պատճառելուց ծագող պարտավորությունները։

Մանրամասն մշակված էին առուծախի կանոնները, քանի որ առուծախի առարկա կարող էր լինել ցանկացած շարժական ու անշարժ ինչքը։

Ի տարբերություն այլ պարտավորությունների, Դատաստանագիրքն առավել հանգամանորեն կարգավորում էր փոխատվության պայմանները։

Այդ կարգի հոդվածների մեծ մասում խոսվում է դրամը վաշխով (տոկոսով կամ շահով) տալու մասին, ըստ որում առաջին հերթին նկատի են առնվում վաշխառուների շահերը։ Վաշխի նվազագույն և առավելագույն չափը Դատաստանագրքում սահմանված չէ և դրանով լայն ասպարեզ էր բացվում վաշխառուի կամայականության համար։

Փոխատուի պարտքի վերադարձումը վաշխով ապահովվում էր նյութական զանազան արժեքների գրավով և գրավականով, երրորդ անձի երաշխավորությամբ։ Գրավի առարկա էր դառնում փոխառու պարտապանի ակնեղենը, ոսկին և արծաթը, տունը, դրախտը (այգին, պարտեզը), հողը, անասունը և այլն։ Պայմանագիրը կնքվում էր գրավոր, որով կողմերը սահմանում էին կողմերի իրավունքներն ու պարտականությունները, մասնավորապես, պարտքի և վաշխի վերադարձման ու վճարման պայմանները, կարգը և ժամկետները, որոնց խախտումը սովորաբար, պարտապանի համար առաջացնում էր ծանր ու նյութաիրավական հետևանքներ։ Պարտատերը կարող էր վաճառել իր մոտ գրավ դրված ինչքը (Դատաստանագիրք, հոդվ. 131)։

Փոխառության պայմանագրի ապահովման եղանակ էր նաև երրորդ անձի երաշխավորությունը։ Նա պարտականություն էր ստանձնում վերադարձնելու պարտքը, եթե պարտապանը դրժի պարտավորության կատարումը (Դատաստանագիրք, հոդվ. 135)։

Փոխառության պայմանագրի առավել էական պայմաններից էր փոխառված գումարի և վաշխի վերադարձման ժամկետի սահմանումը, որտեղ առավելապես իր կամքը թելադրողի դերում հանդես էր գալիս փոխհատու-վաշխառուն։

Պարտապանից վաշխը կարող է գանձվել գրամով, եթե գրավ է դրվել հողը, այգին՝ նրանց մուտքից, եթե անասուն է՝ նրանց կիթը և ծինը, իսկ եթե գրավի առարկան աղախինն է՝ նրա աշխատանքով գոյացած վաստակից։

Դատաստանագիրքը ժառանգման իրավունքին նվիրում է մի քանի տասնյակ հոդվածներ, մի հանգամանք, որն արդեն իսկ ցույց է տալիս, թե որչափ մեծ նշանակություն էր տրվում սեփականության իրավունքի փոխանցման այս կարգին։

Մահացածի սեփականությունը ժառանգներին կարող էր փոխանցվել երկու եղանակով. առանց կտակի՝ օրենքի ուժով և կտակով։

Առանց կտակի ժառանգման իրավունք ունեին առաջին հերթին մահացածի հայրական գծով ամենամերձավոր ազգականները՝ ծնողները, զավակները (տղա, աղջիկ)։ Զավակներից նախապատվությունը տրվում էր արու որդիներին։ Անզավակ հանգուցյալի ինչքը ժառանգում էին մերձավոր ազգականները։ Դատաստանագրքում ասված է նաև՝ «Իսկ եթէ մերձաւորն ազգն հատեալ է, որ է հայրենին, կանանց ազգն յայնժ հետէ մերձենան եւ այսպէս լինի»։

Կանացի գծով ժառանգելու իրավունքը համապատասխանում է Հուստինիանոսի «Հայոց ժառանգական իրավունքի մասին» էդիկտի 21-րդ նովելային։

Անհրաժեշտ է սակայն, նկատել այն կարևոր հանգամանքը, որ այս նորամուծությունը վերաբերում էր միայն առանց կտակի ժառանգմանը, այսինքն՝ ժառանգական ունեցվածքի հետմահու փոխանցման միայն մի եղանակին, այն չէր տարածվում երկրորդ եղանակի՝ կտակի վրա։ Այստեղ կտակարարն ազատ էր, նա կարող էր իր գույքը կտակով փոխանցել իր դստերին և նրա զավակներին, եթե հայրը չուներ արու զավակ։ Այդ են հաստատում նաև հայ պատմիչները։ Այսպես, Խորենացին վկայում է, որ Գնել Արշակունին իր մոր պապից՝ Գնել Գնունուց, ստացել էր Շահապիվանը, իսկ Սահակ Պարթևն իր բոլոր կալվածքներն ու ունեցվածքը տվեց ու հաստատեց իր միակ դստերն ու նրա զավակներին՝ արու որդի չունենալու պատճառով։

Դատաստանագիրքը որոշակի դեպքերում զրկում էր որդիներին ու դուստրերին՝ ժառանգելու իրավունքից, որոնց ծնողները խախտել էին մերձավոր ազգականների հետ չամուսնանալու օրենքը, այն է՝ եղբոր կնոջ, կնոջ քրոջ, ինչպես նաև եղբոր դստեր, մորաքրոջ, հոր կնոջ և հոր աղախնի հետ։ Եթե առաջին երկուսի հետ ամուսնանալը տեղի է ունեցել թագավորի թույլտվությամբ, ապա նրանց որդիները պահպանում էին ծնողներին ժառանգելու իրավունքը, իսկ նշված մյուս չորս դեպքերում իրավախախտում գործած հանգուցյալի ինչքը փոխանցվում էր «տուն գանձուց թագաւորին»։ Դատաստանագրքին հայտնի էր ժառանգման իրավունքի ևս մեկ սահմանափակում, այն է՝ պսակով ամուսնացած կնոջից ծնված երեխաները անպսակ ամուսնացած կնոջից ծնված երեխաների նկատմամբ ունեին հայրական ունեցվածքը ժառանգելու նախապատվության իրավունք (74-րդ հոդվ.)։

Ժառանգությունը փոխանցվում էր նաև կտակով։ Կտակը մահացողի գրավոր, պատշաճ կարգով վավերացված կարգադրությունն էր իր գույքի հետմահու տնօրինման վերաբերյալ։ Դրա հիման վրա նրա ունեցվածքը սեփականության իրավունքով փոխանցվում էր կտակագրում նշված ժառանգին կամ ժառանգներին, սովորաբար ավագ որդուն. բայց եթե ողջ էր մահացածի հայրը կամ պապը, ապա՝ նրանց (հոդվ. 3 և 7).

Հայրն իրավունք ուներ իր իշխանությունից ազատել անհնազանդ որդուն և զրկել նրան ժառանգությունից։

Դատաստանագրքի օրենսդրությանը հայտնի էր կտակարարի կամքի սահմանափակման ևս մի դեպք։ Այն վերաբերում էր ծառաներին կտակով ազատություն շնորհելուն։ Դատաստանագրքի 16-րդ հոդվածի համաձայն կտակարարը կարող էր ազատել ոչ բոլոր ծառաներին, այլ միայն մի մասին՝ չորսից երկուսին, տասից հինգին, տասից մինչև երեսուն ծառաներից՝ «զմին յերիցն, թողուլ եւ յեռեսունէն ցհարիւրն զմին ի չորիցն կարող է թողուլ»։ Իսկ եթե մահացողը կտակով ազատություն էր շնորհում իր բոլոր ծառաներին՝ «մնան ամենեքեան ծառայ ժառանգացն»։

Դատաստանագիրքը մի շարք իրավանորմեր էր վավերագրում կանանց ժառանգական իրավունքների վերաբերյալ, որոնք, համենայն դեպս, ի տարբերություն Հուստինիանոսի վերոհիշյալ հարցադրման, հաստատում են կանանց որոշակի ժառանգական իրավունքների գոյության փաստը։ Սահմանված ընդհանուր դրույթն այն էր, որ եթե մահացողը չուներ արու որդիներ, դուստրն էր ժառանգում հոր ինչքը։ Ժառանգությունը կտակով որդիներին փոխանցելիս, պահանջվում էր դստերը տալ նրան հասանելիք բաժինը՝ միոյ միոյն զբաժինս իւրեանց, որ լինի յերից մասանց ընչիցն՝ մի մասն (1-ին հոդվ.)։

Օրենսդիրը կարգավորել է նաև կնոջ պառյգը կտակով և անկտակ ժառանգելու հարցերը։ Սահմանված է, որ եթե մահանում է ամուսնացած անզավակ կինը և չի թողնում կտակ, նրա պառյգի կեսը փոխանցվում է հորը։ Իսկ եթե կնոջ հայրը կենդանի չէ, կինն իր պառյգը կարող է կտակել ում կամենա (50-րդ հոդվ.)։ Այդ իրավունքը նա չունի, եթե կենդանի են նրա հայրը կամ պապը (70-րդ հոդվ.)։

Հոգևորականների ժառանգական իրավունքները կարգավորվել են կանոնական նորմերով։ Հոգևորականներին սեփականության իրավունքով պատկանող ինչքը կարող էր փոխանցվել նրանց զավակներին՝ որդիներին ու թոռներին։ Ավելին, Դվինի 4-րդ ժողովի Ը կանոնի համաձայն հոգևորականը կարող էր որդեգրել իր ազգականի որդուն՝ նրան իր սեփականության ժառանգորդ դարձնելու նպատակով։ Անժառանգ մահացած հոգևորականի ինչքը անցնում էր եկեղեցուն։

Ընտանեկան իրավունք—Կանոնական իրավունքի հաղթանակով ընտանեկան հարաբերությունները Հայաստանում կարգավորվեցին երկու տիպի օրենսդրությամբ, աշխարհիկ և կանոնական։ Կանոնական իրավունքը նորմավորեց նշանադրությունը, պսակադրությունը, ամուսնալուծությունը և մասամբ ամուսինների գույքային հարաբերությունները։ Ընտանիքի անդամների գույքային հարաբերությունները, խնամակալությունը, հոգաբարձությունը և որդեգրումը շարունակեցին կարգավորել աշխարհիկ օրենսդրության նորմերով՝ «Աւրէնք յաղթող թագաւորաց»-ով[19]։

Ընտանեկան իրավունքը բնութագրվում էր հաստատուն սկզբունքներով՝ շեշտված դասակարգային մոտեցմամբ, ըստ որի իշխող դասակարգերի ներկայացուցիչներին շնորհվում էին առավել իրավունքներ, քան ծառա-աղախիններին։ Վերջիններիս ամուսնության գույքային և այլ իրավունքները պայմանա-

---

19 Ս. Հ. Հովհաննիսյան, Ամուսնա-ընտանեկան իրավունքը վաղ ավատական Հայաստանում IV—IX դդ., Երևան, 1976, էջ 84—89։

վորված էին նրանց տերերի կամքով, սեռերի անհավասարությամբ, ըստ որի կնոջն ընտանիքում վերապահվում էին ավելի նվազ իրավունքներ, քան տղամարդուն՝ ամուսնության, ամուսնալուծության և գույքային հարաբերություններում, դավանանքի հողի վրա սահմանված խտրականությամբ, ըստ որի արգելված էր հավատացյալի բարեկամական և ամուսնական հարակցությունը հեթանոսների, այլադավանների և աղանդավորների հետ, ամուսնությունն օրինականացվում էր պսակադրությամբ, սահմանելով, որ առանց եկեղեցական պսակի չկա ամուսնություն, սահմանված էր մենամուսնությունը։

Ընտանիքն իրականացնում էր որոշ ֆունկցիաներ, որոնցից կարևորագույնն էին սերնդի վերարտադրությունը, հայրական տոհմի կամ ծխի պահպանումն ու զարգացումը։ Ընտանիքի երկրորդ կարևոր ֆունկցիան՝ տնտեսականն էր։ Ինքնուրույն տնտեսական միավոր կազմելու նպատակը իշխող դասերի համար շահագործումն էր, իսկ աշխատավոր և ընչազուրկ բնակչության համար ուներ սպառողական նշանակություն։

Ընտանեկան իրավունքով կարգավորվող կարևոր հարաբերություններից էր նշանադրությունը, որն իրականացվում էր սովորութային իրավունքով ու ծեսերով։ Նշանադրության ժամանակ ծնողների համաձայնությունը չէր դիտվում իբրև անհրաժեշտ պայման։ Ավելին, Սահակ Պարթևի ԻԷ և Ներսես կաթողիկոսի և Ներշապուհ Մամիկոնեից եպիսկոպոսի ԻԴ կանոնները խստիվ պատվիրում էին խափանել ծնողների բռնադատությունը։ Նշանադրության պարտավորության ոտնահարումը մեղավոր կողմի համար ունենում էր գույքային-իրավական հետևանքներ։ Եթե հրաժարվողը փեսացուն է, նա զրկվում է հարսնացուին հանձնած նյութական արժեքներից, իսկ եթե աղջիկը՝ նա պարտավոր էր փեսացուին վերադարձնել ստացածի կրկնապատիկը (տե՛ս «Ավրէնք յաղթող թագաւորացի» 57 և 58 հհ.)։

Ընտանեկան իրավունքի կարևորագույն ինստիտուտը պսակադրությունն էր։ Այն ամուսնության օրինականացումն էր, որը մշակվել է հայ կանոնական իրավունքի ուժեղ ազդեցությամբ՝ ի հակակշիռ հարսանյաց հանդեսով ամուսնանալու հեթանոսական կարգի։

Սահմանելով պսակը սրբությամբ և քահանայի օրհնությամբ եկեղեցում օրինականացնելու կարգը, մշակվեցին համապատասխան ծիսական կանոններ, որոնք օրենսդրորեն ամրապնդվեցին ծիսարան «Մաշտոցում»։ Այսպիսի իրավական բարեշրջությունների հետևանքով հարսանյաց հանդեսը, որ մի ժամանակ ամուսնության փաստի վավերացման պետականորեն ճանաչված սովորութաիրավական հաստատություն էր, պսակադրության կարգի հաղթանակով, կորցրեց իր վաղեմի իրավական նշանակությունը և վերածվեց եկեղեցական պսակը տոնախմբությամբ նշանավորելու ժողովրդական ծեսի։

Պսակադրության համար սահմանված էին հետևյալ պայմանները[20]՝ մենամուսնություն, ամուսնական չափահասություն, ամուսնացողների փոխհաճություն, ծնողների (խնամակալ-հոգաբարձուների), իսկ ծառա-աղախինների համար նրանց տերերի համաձայնություն, ազգակցական և խնամիական չհասություն, դավանակցություն կամ կրոնակցություն։

---

20 Վ. Ռստամեան, *Ամուսնությունը ըստ Հայոց եկեղեցական իրավաբանության*, «Փորձ», 1880, № 6—7, 8—9, 11—12, 1881, № 4, 8—9։ 1894, Ն. Մելիք-Թանգյան, *Հայոց եկեղեցական իրավունքը*, Բ գիրք, Շուշի, 1905, Ս. Ղլտճյան, *Հայ հին իրավունք, ընտանեկան իրավունք*, Ալեքսանդրապոլ, 1903։

Մենամուսնությունը վաղուց ի վեր հաստատված կարգ էր հայ կանանց համար։ Կանոնական և պատմական աղբյուրները հնարավորություն են տալիս պնդելու, որ V դարից ոչ ուշ օրենսդրությունը մենամուսնությունը պարտադիր էր հռչակում նաև ազատ տղամարդկանց համար, թեև այդ կարգը նրանց կողմից հաճախ խախտվում էր։

Ամուսնական չափահասության համար հիմք էր ընդունվել արբունքին «ի չափ հասակի» հասնելը։ Խորենացու և Զենոբ Գլակի վկայությունների համաձայն 12 տարեկան հասակը III—IV դդ. դիտվել է իբրև արբունքի հասնելու, հավանաբար նաև ամուսնության նվազագույն տարիք[21]։

Հայոց կանոնագիրքը և «Աւրէնք յաղթող թագաւորացը» արգելում էին առանց տերերի համաձայնության ծառա-աղախինների ամուսնությունը, այն վավերական չէր համարվում։ Ծառայի հետ ամուսնացած ազատ կինը ենթակա էր աղախնության վիճակի (տե՛ս 75 և 76 հհ.)։

Արենակցական և խնամիական չհասության հարցն առավել կարգավորվածների թվին էր պատկանում։ Մերձավոր ազգականների ամուսնությունն արգելելուն հայոց եկեղեցու հոգևոր հայրերն անդրադարձել են Աշտիշատի, Շահապիվանի, Դվինի 4-րդ ժողովներում և այլն։ Ըստ սահմանված կարգի արգելված էր ներառյալ երրորդ աստիճանի ազգականների ամուսնությունը։ 768 թ. Պարտավում կայացած ժողովի որոշմամբ՝ «Յայսմհետէ ի չորրորդ զարմ մի իշխեսցէն ամուսնութեամբ զուգիլ» այսինքն՝ մեկ աստիճանով խստացվեց արգելքը։ Շահապիվանի որոշումներին միանգամայն համապատասխան են «Աւրէնք յաղթող թագաւորացի» 54, 55 և 56 հոդվածների սահմանումները։ Խնամիական չհասության մասին ընդունված կանոնների համաձայն արգելված էր ամուսնանալ կնոջ մոր, կնոջ քրոջ հետ, երկու եղբայրների ամուսնությունը երկու քույրերի հետ։

Քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն ճանաչելուց մի քանի տասնամյակ հետո կրոնակից լինելը ճանաչվեց իբրև պսակադրության անհրաժեշտ պայման՝ «ճշմարիտ կրոնի» բոլոր հավատացյալների համար։ IV—VII դդ. ընթացքում արգելվեց ամուսնությունը հեթանոսների, հրեաների, քաղկեդոնականների և զանազան աղանդավորականների ու հերձվածողների հետ։

Նշված բոլոր պայմանների ոտնահարման դեպքերում սահմանվում էին ներգործության տարբեր իրավական միջոցներ, մասնավորապես, ամուսնությունը ճանաչվում էր անվավեր, նզովվում էին մեղավորները, պաշտոնազրկությամբ էին սպառնում պսակն օրինականացրած քահանային, ենթարկում ապաշխարանքի, տուգանքի և այլն։

Մարդու և կնոջ ամուսնական միությունը հռչակվեց ցմահ պարտականություն։ Նոր կտակարանի համաձայն միայն ամենակարող մահը կարող էր նրանց բաժանել։ Միակ ընդունելի պատճառ համարվեց ամուսնական դավաճանությունը (պոռնկությունը)։ Այս սահմանափակումները, սակայն, կյանքում հաջողություն չունեցան։ Բուզանդը նշում է, որ «IV դ. երկրորդ կեսին կաթողիկոս

---

21 Այդ են վկայում Մաշտոցյան Մատենադարանի № 953 և մի շարք այլ ձեռագրերի, ինչպես և Բարսեղին վերագրված «Վասն պէսպէս կանոնախմբի ԺԽԹ կանոնի բովանդակությունները։ Մանրամասն տե՛ս Ս. Հ. Հովհաննիսյան, Պսակադրության իրավական կարգավորումը վաղ ֆեոդալական Հայաստանում, ՊԲՀ, 1972, № 1։

Ներսես Պարթևի ահից ոչ ոք չէր համարձակվում Հայոց աշխարհում մեկն կինը խլել և թողնել իր կնոջը, ուրիշ կին առնել չէր համարձակվում»[22]։

IV—V և հատկապես հաջորդ դարերում, նշված երկու հիմքերից բացի կանոնական օրենսդրությամբ օրինականացվեցին ամուսնալուծությամբ ամուսնության դադարման մի քանի դրդապատճառներ՝ ամուսիններից մեկի երկարամյա անհայտ բացակայությունը (Դվինի 645 թ. ժողով), բորոտությունը, դիվահարությունը և գոնջությունը, կախարդությունը, կնոջ ամլությունը և ամուսնու անկարողությունը։

Ամուսինների գույքային իրավունքների մասին նշվում է, որ ամուսնությունը չէր ստեղծում ինչքի նկատմամբ ամուսինների ընդհանուր սեփականության իրավունք։ Մինչև ամուսնությունը և ամուսնության ընթացքում ամուսիններից մեկի միջոցներով կամ այլ իրավական հիմքով ձեռք բերված ինչքը ճանաչվում էր տվյալ ամուսնու անբաժան սեփականությունը։ Կինն իր բաժինքի (պռոյգի), ամուսնության ժամանակ ստացած ընծաների, ժառանգության և նվիրատվության կարգով ստացած գույքի սեփականատերն էր, ինչպես նաև նրա աղախիններից ծնված զավակների և իբրև բաժինք բերված անասունների ծինի կեսի տերը։ Մյուս կեսը պատկանում էր ամուսնուն (տե՛ս Շահապիվանի Դ և Ե կանոնները)։

Բաժան սեփականության իրավունքի կարգը տարածվում էր նաև ծնողի և զավակի գույքային հարաբերությունների վրա։ Ծնողի կենդանության օրոք զավակը ծնողի գույքի նկատմամբ սեփականության իրավունքներ չուներ և ընդհակառակը (տե՛ս «Աւրէնք յաղթող Թագաւորացի», 6, 11 և այլ հհ.)։ Ծնողը զավակի գույքն առանձնացնում էր իր հայեցողությամբ՝ դստեր բաժինքը (պռոյգ) և այլն։

Դարաշրջանի օրենսդրությամբ կարգավորված իրավական հաստատություններից էին որդեգրությունը, խնամակալությունը և հոգաբարձությունը, որոնք սերտորեն կապված էին սեփականության հարաբերությունների հետ և ծառայում էին իշխող դասակարգի սեփականատիրական շահերին, որպեսզի այդ սեփականությունը փոխանցվի իրավական զավակ որդուն՝ հանուն որդեգրողի ծխի անմարության։ Որդեգրության գիրը, որը հաստատվում էր կնիքով, հիշատակում է Եղիշեն[23], իսկ Դվինի 4-րդ ժողովի Ը կանոնով սահմանվում է անզավակ հոգևորականի որդեգրման իրավունքը, իր ունեցվածքը որդեգրվածին փոխանցելու միտումով։

Դատաստանագրքի 99 և 115 հհ. օգտագործում են «մանուկ» բառը՝ որից բխում է հաջորդ պայմանը՝ որդեգրությունը թույլատրվում էր միայն անչափահասների նկատմամբ, «որ յազատութեան են ծնեալ»։ Եթե որդեգրությունը չի կատարվել դատավորի, իշխանի կամ թագավորի առջև՝ «չէ ճշմարիտ գիրն վասն այսր» (99 հոդվ.)։ Այս նորմն ընդունվել է Հայոց թագավորության անկումից առաջ։ Տրամաբանական է ենթադրել, որ հետագայում թագավորին կարող էր փոխարինել իշխանավորը, ինչպես արձանագրել է Եղիշեն։

Փոքրիշատե կարգավորված աշխարհիկ-իրավական հաստատություններից էր նաև խնամակալությունը և հոգաբարձությունը։ Կանոնական իրավունքը,

---

22 Բուզանդ, նշվ. աշխ., էջ 229։

23 Եղիշե, Վարդանանց պատմությունը, աշխատասիրությամբ Ե. Տեր-Մինասյանի, էջ 84, 202—203։

ըստ էության, չի նորմավորել այս հարաբերությունը, հավանաբար, այն պատճառով, որ դրա գլխավոր նպատակը որբերի ինչքային շահերի պաշտպանությունն էր։ Դատաստանագիրքը նորմավորում էր «տիուքն մանկացոյն», «որբ տղայոց» կամ «որբոց» հոգաբարձությունը, որը սահմանվում էր աղջիկների նկատմամբ մինչև 12, իսկ տղաների՝ մինչև 14 տարեկան հասակը։ Դատաստանագիրքը հոգաբարձություն նշանակելու իրավունքը վերապահում էր թագավորին («ոյք հոգաբարձուք լինին եղեալ ի թագաւորէ՝ վերայ ընչից որբոց») և տեղի դատավորին։ Հոգաբարձու նշանակելիս նախապատվությունը տրվում էր ազգականներին։ Հոգաբարձուի գլխավոր պարտականությունն էր՝ «զինչ տղայոցն պահեսցէն անսզալ», մինչև երեխաների չափահաս դառնալը։ Նա ինչքային բնույթի գործողությունների և գործարքների համար հաշվետու էր դատավորին (տե՛ս 8 հոդվածը)։ Հոգաբարձուն երեխաների նկատմամբ իրականացնում էր նաև ոչ գույքային բնույթի պարտականություններ՝ կնունքը, սնուցումը, դաստիարակությունը։ Երբ հոգաբարձության պարտականությունը դրվում էր ոչ ազգականի կամ հոգաբարձուի վրա, կամ ինչպես ասված է 5 հոդվածում՝ «տան վարձս նոցա ըստ պատշաճին»։ Վարձի չափը և վճարման կարգը սահմանված էր Դատաստանագրքի 142 հոդվածով։

Քրեական իրավունք—*Հանցագործությունը տարածված հասարակական չարիք էր վաղ ֆեոդալական աշխարհում, ինչպես և Հայաստանում։ Երկրի սոցիալ-տնտեսական պայմանները, դասակարգային ու կրոնական հակամարտությունները, մասնավոր սեփականության այլասերող ազդեցությունը, այդ սեփականության պաշտպանության անհրաժեշտությունն անխուսափելի էին դարձնում հասարակական հարաբերությունների քրեաիրավական նորմավորումը[24], որոշակի արարքները հանցագործություն որակելն ու պատժելը։*

Նշված իրավահայտ աղբյուրները չէին տալիս հանցագործության բնորոշումը։ Նրանք նորմավորում էին հանցագործության առանձին տեսակները և նրանց պատժելիությունը։ Հայ պատմիչների երկերում (Բուզանդ, Խորենացի, Կողբացի և ուրիշներ) հանդիպում են առանձին մտքեր, ուր խոսվում են հանցագործությունների տարբեր տեսակների, նրանց տարածվածության և ծնող պատճառների մասին։ Եղնիկ Կողբացու կարծիքով չարիքների կամ հանցագործությունների արարիչը մարդն է, նրա անհնազանդությունը, ենթարկվելու և չենթարկվելու նրա իրավունքը։ «Նախանձն է չարիքի սկիզբը, իսկ նախանձը մարդուն առավել պատվելուց է, չարիքն էլ՝ անհնազանդությունից», որ մարդը «իրավամբ պատիժ պիտի կրի իր կատարածների դիմաց, որովհետև կամովին է հակվում սովորելու այնպիսի բաներ, որոնցից ցանկացած դեպքում կարող է հեռանալ[25]։ Հանցագործություններ ծնող պատճառների՝ Եզնիկի պատկերացումը համապատասխանում է իր ժամանակի հասկացություններին։ Բնականաբար նա չէր կարող բացահայտել հանցագործությունների սոցիալական, դասային, դասակարգային և տնտեսական պատճառները, անհավասարությունը, շահագործումը և այլն։

Իրավահայտ աղբյուրները հանցագործության սուբյեկտ էին ճանաչում մարդուն, դատելով որոշ տեղեկություններից, սկսած 15 տարեկան հասակից։

---

24 *Իրավունքի այս ճյուղը հանգամանորեն հետազոտված է Ա. Թ. Թովմասյանի մենագրության մեջ։ Տե՛ս նրա «Հին և միջնադարյան հայ քրեական իրավունք», հ. Ա, Երևան, 1962, հ. Բ, Երևան, 1977։*

25 *Տե՛ս* Եզնիկ Կողբացի, *նշվ. աշխ., էջ 35—36։*

Հաստատված կարգի համաձայն անձը քրեական պատասխանատվության էր ենթակա դիտավորությամբ և անզգուշությամբ գործած հանցանքի համար, սակայն նորմերը տարբերել են և դիտավորյալ սպանությունն անզգույշ սպանությունից, դիտավորությամբ գործած հանցանքը՝ պատահականորեն հանցանք գործելուց։ Կանոնագիրքը տարբերում էր նաև կանխամտածված արարքն ուրիշի հրահրման ազդեցությամբ գործած հանցանքից։ Կանոնները դիտավորյալ սպանության համար պատժում էին ավելի խիստ, քան անզգույշ սպանության համար։ Այսպիսով՝ անձին քրեական պատասխանատվության ենթարկելիս վճռական նշանակություն է տրվել նրա մեղքին ու մեղավորությանը, մեղքի դրսևորման ձևերին (դիտավորության և անզգուշության)։

Հանցավոր արարքներն ուղղվում էին ընդհանուր և կոնկրետ օբյեկտների դեմ։ Հանցագործության ընդհանուր օբյեկտ էր իշխող դասակարգի ընդհանրական շահը տվյալ պատմաշրջանում։ Բազմազան էին հանցագործության անմիջական (կոնկրետ) օբյեկտները Հայոց կանոնագրքի և «Աւրէնք յաղթող թագաւորացի» համաձայն։ Եթե կատարվում էին գողություն, հափշտակություն, ավազակություն և այլ գույքային հանցագործություններ, կաշառակերություն, ապա նրանց անմիջական օբյեկտը անձի ինչքային իրավունքի ոտնահարումն էր։ Եթե կատարվում էր լրտեսություն, դավաճանություն, ապստամբություն, արքայասպանություն՝ վտանգվում էր երկրի քաղաքական շահը և եթե հանցագործությունն ընդունում էր հավատուրացության, հեթանոսական սովորությունների հետևելու, կախարդության, հավատից շեղվելու և աղանդավորական շարժումներին հետևելու դրսևորում, ապա այն ուղղվում էր կրոնի դեմ։ Եթե կատարվում էր սպանություն, մարմնական վնասվածք, բռնություն, բռնաբարություն, ամուսնական անհավատարմություն և այլն, ապա վտանգվում էր որոշակի օբյեկտը՝ մարդու կյանքը, առողջությունը, անձի անձեռնմխելիությունը, պատիվը, ազատությունը և այլն։

Դարաշրջանի օրենքները հետապնդել և խիստ պատիժների են ենթարկել նաև հանցակիցներին։ Առանձնապես անողոքաբար պատժվում էին այն հավատացյալները, որոնք հանցակից էին դառնում աղանդավորականներին կամ հերձվածողներին՝ մծղնեականներին, պավլիկյաններին և այլոց (տե՛ս Անկյուրիայի՝ ԻԵ, Նեոկեսարիայի՝ Թ, Շահապիվանի՝ ԺԳ, Ի և այլ կանոնները)։

Բազմազան են եղել պատժի ձևերը, որոնք կիրառվել են հանցավոր արարքներ կատարած անձանց նկատմամբ։ Նշված իրավահուշ աղբյուրները հավաստում են, որ պատիժն ընդունում էր դասակարգային բնույթ։ Այդ նշանակում է, որ նույն հանցանքը գործած ազատն ու շինականը կամ ծառա-աղախինը ենթարկվում էին տարբեր պատիժների։ Այդ բանն առանձնապես ցայտուն է արտահայտված Շահապիվանի կանոններում, որոնք թույլ էին տալիս ազատի հանդեպ որոշված մարմնական պատիժը փոխարինել տուգանքով՝ «Ապա թէ ազատ է եւ ի գողենոց չերթայ՝ Ճ դրամ տուգան տացէ գողեացն» (տե՛ս Ե և այլն կան.)։ Հաշվի առնելով հանցագործության բնույթն ու հասարակական վտանգավորությունը, Հայոց կանոնագիրքն ու «Աւրէնք յաղթող թագաւորացը» սահմանում էին զանազան պատիժներ։ Այսպես, Հայոց կանոնագրքի համաձայն նախատեսվում էին հետևյալ պատիժները. ապաշխարանք (իր տարբեր ձևերով), տուգանք, մարմնական պատիժներ (ծեծ, ճակատին աղվեսադրոշմ դնելը, ջիլեր կտրելը, ուրկանոց, գողենոց ուղարկելը), մահապատիժ, եկեղեցական կարգից և քահանայական պաշտոնից զրկելը, բանադրելը (քրիս-

տոնեական եկեղեցուց հեռացնելը), նզովելը (եկեղեցու հետ ամեն կարգի հարաբերություններից զրկելը)։ Միանգամայն իրավական էին «Աւրէնք յաղթող թագաւորացով» սահմանված պատիժները։ Դրանք են. մահապատիժ, աքսոր, տուգանք, որոշակի պատվից (պաշտոն զբաղեցնելու իրավունքից) զրկելը, վնասը բազմապատիկ հատուցում (տե՛ս 34, 63, 69, 118, 119, 120, 122 և այլ հոդվածները)։ Ուշագրավ փաստ է, որ նշված իրավահայտ աղբյուրները բանտարկությունն իբրև պատժաչափ չեն նախատեսում։ Հայ պատմիչները հավաստում են, որ պատիժներն ընդունել են այլ ձևեր՝ կուրացնելը, կախաղան բարձրացնելը, անդամհատելը, ունեցվածք բռնագրավելը, ուրկանոց աշխատանքի ուղարկելը և այլն։

Այժմ առանձին հանցագործությունների մասին։ Նշված իրավահայտ աղբյուրները պետական հանցագործության կոնկրետ տեսակների ու պատժելիության մասին զարմանալիորեն կոնկրետ իրավանորմեր չեն պարունակում, թեև, ինչպես վկայում են հայ պատմիչները (Բուզանդ, Խորենացի և ուրիշներ), դավաճանությունը, դավադրությունը, ապստամբությունը և լրտեսությունը տարածված հանցատեսակներ էին հայոց պետականության գոյության շրջանում։ Հավանաբար նման ծանր հանցագործություններ հետապնդելն ու մեղավորներին պատժելը կատարվել է բացառապես պետության՝ արքայի կամահայեցողությամբ։ Այդպես են վարվել հայոց արքաները նախարարների, նրանց ողջ տոհմի հետ, երբ նրանք ապստամբել են կամ դավադրություն կազմակերպել արքունիքի դեմ։ Այդպիսիները դատապարտվում էին մահվան, բնաջնջվում էր նրանց ողջ ընտանիքը, իսկ նրանց ունեցվածքը բռնագրավվում էր յարքունիս։

Կանոնական նորմերով և աշխարհիկ օրենքներով անողոքաբար հետապնդվել են իշխանների, նախարարների, ազատների և եկեղեցու սեփականության դեմ ուղղված հանցավոր ոտնձգությունները։ Գույքային հանցագործությունները դրսևորվում էին գողության, ավազակության, կողոպուտի, գույքի ոչնչացման, դիակողոպտության և այլ ձևերով։ Հայոց կանոնագիրքը մի շարք նորմեր է նվիրել այդ հանցագործությունների պատժելիությանը։

Հետաքրքրական է նշել, որ գողերին պատժելու հարցում «Աւրէնք յաղթող թագաւորացի» սահմանումները միանգամայն հարազատ էին Հայոց կանոնագրքին։ Գողը, ավազակը, հափշտակողը ենթակա էին մահապատժի, մանավանդ երբ հանցագործությունը կատարվում էր գիշերով (հոդ. 118)։ Շեշտված դասակարգային բնույթ ուներ 119 հոդվածը. «Մարդիկք, որ գողանան... մահապարտք են»։

Մահապատիժ սահմանելով գողության, մարդասպանության, կույսին և ամուսին չունեցող կնոջը հափշտակելու և այլ հանցագործությունների համար, Դատաստանագիրքը միաժամանակ պայքարում էր այդ հանցանքների համար ինքնադատաստանի միջոցով մահապատժի դեմ, սահմանելով, որ առանց թագավորի և դատավորի հրամանի արգելվում է գողին, մարդասպանին սպանելը (տե՛ս 29, 104 հհ.), իսկ 105 հոդվածը պայքարում էր արյան վրեժի դեմ, վավերագրելով,-որ սպանվածի հայրը կամ եղբայրները ինքնադատաստանի իրավունք չունեն, մեղավորին պետք է պատժի դատավորը։ Երբ Արշակ Բ-ն սպանել է տալիս եղբայրասպան Տիրիթին, նա գործում է Դատաստանագրքի պահանջներին լիովին համապատասխան։

Նշված կանոնական նորմերը եկեղեցու սպասքի կողոպուտի, մարդկանց վաստակն ու շինվածքները հրկիզելու, դիակողոպուտի համար սահմանում էին

զանազան պատիժներ։ Պատիժները մեղմացվում էին, երբ անձը ետ էր կանգնում հանցավոր ուղուց, խոստովանում էր իր մեղքերը։ Իբրև կանոնական պատիժներ, սահմանվում էին նզովք, երկարամյա ապաշխարանք և այլն։ Ծանր ու մեծ վրդովմունք առաջացնող հանցագործություն էր դիակողոպուտը[26]։

Հայոց կանոնագիրքն առանձնապես հարուստ է կրոնական հանցագործությունների դեմ ուղղված նորմերով։ Հետաքրքրական է նշել, որ «Աւրէնք յաղթող թագաւորացը» ոչ մի նման հոդված չէր պարունակում։ Կանոնագիրքը հետապնդում և անողոքաբար պատժում էր աստվածուրացությունը, կախարդությունը (դյութությունը, վհուկությունը, թովչությունը), աստծուն հայհոյելը, հեթանոսական պաշտամունքին և արգելված սովորություններին հետևելը, աղանդավորականությունը, հերձվածողությունը, սուտ երդումը, հոգևորականի երդումը աշխարհիկ ատյանում և այլն (տե՛ս Առաքելականք՝ ժե, Լուսավորչի՝ ժԲ, Իէ, ժէ, Շահապիվանի՝ Ը, Թ, Ժ, ԺԹ, Ի և այլ կանոնները)։ Այդ արարքների համար սահմանվում էին զանազան պատիժներ՝ քահանան պաշտոնազրկվում և մերժվում էր եկեղեցուց, աշխարհականները նզովվում, տուգանվում, ուղարկվում էին ուրկանոց՝ ծանր աշխատանքով մեղքը քավելու և այլն։

Հարուստ և բազմազան են անձի դեմ ուղղված հանցագործությունները՝ սպանությունը, մանկասպանությունը, ծառային սպանելը, մարմնական վնասվածքներ հասցնելը, ծեծն ու բռնությունը, արվամոլությունը և այլն։ Այդ արարքները հետապնդող առանձին նորմեր նախատեսվել են նաև «Աւրէնք յաղթող թագաւորացում» (տե՛ս 26, 72, 114 հոդվածները և այլն)։ Նրանք նույնպես աչքի են ընկնում դասակարգային մոտեցումով ու բովանդակությամբ։ Այդ նորմերն անպատիժ էին թողնվում (կամ մեղմ պատիժներ սահմանում) շինականների և, հատկապես, ծառա-աղախինների կյանքի, սեռական անձեռնմխելիության, արժանապատվության դեմ ուղղված հանցավոր գործողությունները, մինչդեռ վերջիններս ենթարկվում էին ծանրագույն պատիժների, եթե նրանք նման արարքներ էին կատարում իրենց տերերի կամ ազատների դեմ։

Ի վերջո նշելի է, որ հիշյալ իրավահայտ աղբյուրները նորմավորել են նաև՝ կաշառակերության, հասարակական կարգի խախտման, հարբեցողության (ծիսակատարությունների խանգարում և այլն), արդարադատության դեմ ուղղված (սուտ վկայություն), սեռական անողջախոհության (արյունապղծություն, կնոջ առևանգում և այլն) պատժելիության հարցերը։

Դատարան և դատավարություն—Հետազոտվող դարաշրջանում Հայաստանում գործում էր երկու տիպի դատարան՝ աշխարհիկ և հոգևոր։ Եթե առաջինի գոյությունը պատմական մեծ վաղեմիություն ուներ, ապա հոգևոր դատարանների ծագումն աղերսված էր նոր կրոնի ու կանոնական իրավունքի հաղթանակի հետ։ Նշված փաստը հավաստում են իրավահայտ աղբյուրները և հայ պատմիչների երկերը։

Աշխարհիկ դատարաններ գործում էին Հայաստանի քաղաքներում, գավառներում, խոշոր ավաններում (շեներում)։ Դատավորներին նշանակում էին տվյալ վայրի տերերը։ Այդ պատվին արժանանում էին ուսյալ մեծատոհմիկ ազնվականները։ Դատավորի պաշտոնը՝ ազատանու դասային արտոնությունն էր։ Դատավորները մարմնավոր իշխանությունների կողմից արժանանում էին բարձր պատիվների։ Օրինակ՝ Գահնամակի համաձայն Արշակունիների արքու-

26 Եզնիկ Կողբացի, նշվ. աշխ., էջ 14—15։

նիքում քսաներորդ բարձը զբաղեցնելու պատիվը պատկանում էր Բասենի դատավորին։ Գավառներում և խոշոր շեններում դատավորի պաշտոնն զբաղեցնում էին երևելի ազատները։ Դա անվիճելի փաստ է, որը հաստատվում է Շահապիվանի ժողովի ԺԶ կանոնի՝ «Ազատ ոք ի դատաւորաց» արտահայտությամբ։

Աշխարհիկ դատարանների կառուցվածքի մասին, դժբախտաբար, քիչ բան է մեզ հայտնի՝ նյութերի սակավության պատճառով։ Շահապիվանի ԺԶ և Ի կանոններից երևում է, որ դատավորները բաժանվում էին երկու կարգի՝ ավագ դատավորներ և դատավորներ։ Այդ բաժանումն ինքնանպատակ չէր։ Հավանաբար ավագ դատավորի պաշտոնն ստեղծված էր լուծելու համար երկրի պաշտոնյաների՝ իշխանների և ազնվականների միջև ծագած վեճերը, իսկ դատավորներինը՝ ազատների ու շինականների, ինչպես նաև ծառա-աղախինների միջև ծագած վեճերը։ Երկրի գերագույն դատավորը Հայոց արքան էր, նրա բացակայության դեպքում՝ մարզպանը, հազարապետը և այլն։ Այսպես՝ Կորյունի և Եղիշեի վկայությամբ Վարդանանց պատերազմից առաջ Հայաստանի հազարապետ Վահան Ամատունին զբաղեցնում էր բարձրագույն մարմնավոր պաշտոնը և, հավանաբար, բարձրագույն կամ ավագ դատավորն էր[27]։

Հիմք ընդունելով «Աւրէնք յաղթող Թագաւորացի» մի շարք հոդվածներում հանդիպող՝ «Դատաւոր տեղւոյն», «Դատաւորք ի քաղաքի» արտահայտությունները, կարելի է կարծել, որ գավառներում և խոշոր շեններում նշանակված էր մեկ դատավոր, իսկ քաղաքներում՝ մեկից ավելի։

Աշխարհիկ դատավորի մասին հարցի սուր պատասխանն ափսոսանքով իր «Ողբում» տվել է Մովսես Խորենացին, ասելով՝ «Դատաւորք տմարդիք, սուտք, խաբողք, կաշառառուք, անընտրողք իրաւանց, անհաստատք, հակառակողք»[28]։

Ինչպիսի կոնկրետ գործեր էին քննում աշխարհիկ դատարանները։ Այդ հարցի վրա որոշ լույս է սփռում Բուզանդի Պատմության այն դրվագը, ուր նա խոսում է Արշակավանի շինարարության մասին։ Այդ գործերը վերաբերում էին քաղաքացիական, քրեական և ընտանեկան իրավունքներին, այն է՝ փոխառությունը, գողությունը, ավազակությունը, մարդասպանությունը, արյունապղծությունը, ստախոսությունը, խաբեությունը, գանձագողությունը, գոփողությունը, կողոպուտը, հափշտակումը, ամուսնալուծությունը։ «Աւրէնք յաղթող Թագաւորացի» համաձայն աշխարհիկ դատարաններին ենթակա էին քաղաքացիական իրավահարաբերություններից ծագած հետևյալ վեճերը՝ ըստ օրենքի և ըստ կտակի ժառանգման, տերերի և ծառա-աղախինների միջև ծագած անձնական և գույքային, առուծախի, նվիրատվության, գրավի, փոխառության, երաշխավորության, վնաս պատճառելուց և այլ հարաբերություններից ծագող վեճերը։ Ընտանեկան վեճերից դատարանին ենթակա էին ընտանեկան հարաբերություններից ծագած գույքային վեճերը, մասնավորապես՝ բաժինքի և վարձանքի կապակցությամբ, ինչպես և որդեգրության, խնամակալության հարաբերությունները։

Ուրեմն, հանցավորին, որպես կարգ, դատարանի միջոցով պատժելու կողքին գործում էր նաև ինքնադատաստանի իրավունքը։ «Աւրէնք յաղթող Թագաւորացը» այդ իրավունքը չէր նախատեսում։ Դրա համաձայն հանցավորներին պատժելը դատարանի իրավազորությունն էր։ Ավելին, ըստ 29 հոդվածի, «Մարդ

27 Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, Երևան, 1941, էջ 92։
28 Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 364։

որ չունի հրաման ի թագաւորէ կամ դատաւորէ սպանանէ զոք գող կամ մարդասպան կամ զմահապարտ ծառայ՝ ինքն մեռանի յօրինացն»։

Աշխարհիկ դատարանները գործը քննում էին կողմերի, հանցագործություն կատարած անձի մասնակցությամբ, լսում էին նրանց բացատրությունները, հարցաքննում վկաներին։ Դատավարությունը բանավոր էր, մայրենի լեզվով, անմիջական, տարվում էր մրցակցության սկզբունքի համաձայն։ Դատական գործը հաճախ շահում էր նյութապես զորեղ կողմը՝ կաշառատվության և դատավորի վրա ներգործության այլ միջոցներ գործադրելով։ Դատավարության կողմն իրավունք ունէր լիազորելու մեկին «փոխան իւր խօսել եւ առնել իրաւունս ինչ»։ Վկաներին հարցաքննելուց առաջ դատավորը նրանցից պահանջում էր երդվել (տե՛ս «Աւրէնք յաղթող թագաւորացի» 23, 96 և 97 հոդվածները)։

Քննելով գործը, դատարաններն արձակում էին գրավոր հրամաններ կամ վճիռներ՝ ըստ երկրում գործող աշխարհիկ օրենքների։

Դրականապես ոչինչ հնարավոր չէ ասել այն մասին, թե ինչ կարգով և ով էր քննում կամ բեկանում անօրինական վճիռները և եղե՞լ է արդյոք վճիռների վերաքննության վերադասության կարգ։ Այս տեսակետից ուշադրության արժանի է Հուստինիանոսի 31-րդ նովելան, որը տարածվում էր բյուզանդական Հայաստանի վրա։ Այն մասնավորապես նորմավորում էր ստորադաս դատարանների վճիռները վերադաս ատյանին բողոքարկելու խնդիրը։ Այնտեղ ասված է. «Մենք կարգադրեցինք, որ մինչև 500 դահեկան գումարի բողոքարկման հարցերով չդիմեն երջանիկ (Կոստանդնուպոլսին), այլ մերձակա սպեկտաբիլային արխոնտներին։ Այդ իսկ պատճառով մենք սահմանում ենք, որ Սեբաստիա, Առաջին Հայքի արխոնտին, այն է՝ անթյուպատոսին, ուղղվեն բողոքարկումները Երկրորդ Հայքից, իսկ մինչև վերոհիշյալ գումարի չափով բողոքարկումները Չորրորդ Հայքից՝ Մելիտենե Երկրորդ Հայքի կոմեսին»[29]։

Աշխարհիկ դատարանների վճիռների հարկադիր կատարումն ապահովում էին իշխանները կամ տեղական իշխանությունները։

Հոգևոր դատարանները Հայաստանում ստեղծվեցին IV դարի ընթացքում։ Սահմանելով վարքագծի նոր տիպի պարտավորիչ նորմեր հավատացյալների համար, հոգևոր դասը պիտի ստեղծեր հարկադրանքի համապատասխան մարմիններ՝ հոգևոր ատյաններ կամ դատարաններ՝ կանոնական նորմերի գործադրումը կյանքում ապահովելու համար։ Առանց եկեղեցական դատարանի և դատավարության կանոնական իրավունքները չէին ունենա իրական ուժ, չէին ապահովի կանոնական պարտականությունների կատարումը։

Կանոնական դատավարության ձևը որոշվեց կանոնական իրավունքի բնույթով։ Սկզբնական շրջանում հոգևոր դատարանները նպատակ ունեին լուծելու հոգևորականների միջև ծագած անձնական և գույքային վեճերը։ Ներսես Պարթև կաթողիկոսն ընդարձակեց հոգևոր ատյանների դատական իրավասությունը՝ ի հաշիվ աշխարհիկ դատարանների, ամուսնալուծության գործերում ճանաչելով առաջինի իրավասությունը։ Պապ թագավորը վերացրեց Ներսեսի այդ նորամուծությունը և ամուսնալուծության գործերի քննությունը վերահանձնեց աշխարհիկ դատարաններին։ Պապ թագավորի մահից հետո նորից

29 Պրոկոպիոս Կեսարացի, *«Բյուզանդական աղբյուրներ», աշխատասիրությամբ Հ. Բարթիկյանի, Երևան, 1967, էջ 305։*

ընդարձակվում է եկեղեցու դատական իրավասությունը։ V դարի 40—50-ական թվականներին՝ եկեղեցուն դատական իրավասությունից զրկելու փորձ կատարեց պարսիկ Դենշապուհը։ Այդ առթիվ Եղիշեն ասում է. «Եւ եա չարագոյն հինգերորդն, քանզի որ հազարապէտն էր աշխարհին՝ իբրեւ զհայր վերակացու համարեալ էր աշխարհականացն քրիստոնէից, գրգռեաց յարոյց զամբաստանութիւն ի վերայ նորա, եւ հանեալ զնա ի գործոյն՝ փոխանակ նորա պարսիկ ած յաշխարհն, եւ մեւս ևս մոգպէտ դատաւոր աշխարհին, զի եկեղեցւոյ փառս աղաւաղեսցեն»։

Եկեղեցու դատավորական իրավունքը մոգպետին հանձնելու դիտավորությամբ պարսիկները ցանկանում էին ծանր հարված հասցնել եկեղեցուն և պայմաններ ստեղծել երկրի ներքին հարաբերություններին լայնորեն միջամըտելու գործին։

Հոգևոր ատյանները բաժանվում էին դատական երեք աստիճանի՝ ա) կաթողիկոսական՝ խորհրդակից եպիսկոպոսներով և շրջիկ հոգևորականներով, բ) եպիսկոպոսական՝ թեմում ծագած կանոնական գործերը քննելու, գ) քորեպիսկոպոսական՝ գավառներում ծագած կանոնաիրավական հարցերը լուծելու համար[30]։

Հիշյալ հոգևոր պաշտոնյաները նախագահում էին համապատասխան եկեղեցական ատյաններում և քննում էին նրանց իրավասության ենթակա գործերը։ Նրանք իրավասու չէին քննելու աշխարհիկ դատարաններին ենթակա քաղաքացիական և քրեական գործերը։

IV—V դդ. կեսերին քորեպիսկոպոսը պիտի լիներ անկաշառ և ոչ արծաթասեր, պիտի շրջեր տեղի երեցների և սարկավագների մասնակցությամբ՝ ծագած իրավախախտումներին և վեճերին լուծում տալու համար։ Հավանաբար V դարի կեսերից նրանց դատավարական իրավունքները փոխանցվում էին ուսյալ վարդապետներին, որոնք, ի տարբերություն քորեպիսկոպոսների, կանոնական իրավունքի գիտակներ էին։ Այդ բանում համոզում են Շահապիվանի կանոնները քահանային, աշակերտին և աշխարհականին նզովելը կամ բանադրելը, բանադրվածին բանադրությունից ազատելը՝ ճանաչում են վարդապետի իրավունք։

Վարդապետը հարցաքննում էր կողմերին, լսում գործին տեղյակ քահանաների և սարկավագների կարծիքը, փորձում կողմերին հաշտեցնելու միջոցով հարթել վեճը։ Եթե կողմերը չէին հաշտվում, եկեղեցական ատյանը, ղեկավարվելով բացառապես կանոնական իրավունքի նորմերով, կայացնում էր համապատասխան վճիռ։ Հոգևոր դատարանն իրավունք չուներ ղեկավարվելու աշխարհիկ իրավունքի նորմերով։

Քորեպիսկոպոսի և վարդապետի վճռից դժգոհ հոգևորականն ու աշխարհականն իրավունք ունեին բողոքելու այն եպիսկոպոսական դատարանին, որը հսկողություն էր սահմանում թեմում լուծված վեճերի օրինականության նկատամամբ։ Եպիսկոպոսական ատյանը կարող էր վերանայել ստորին կամ վարդապետական ատյանի վճիռը, ուղղել սխալը և նոր վճիռ արձակել՝ ղեկավարվելով կանոնական իրավունքի պահանջներով։

---

30 Ն. Մելիք-Թանգյան, նշվ. աշխ., էջ 211—215։

Ինչպես ցույց են տալիս գրավոր վկայությունները, կաթողիկոսական ատյանը թերևս չուներ գործերի իր ենթակայությունը։ Այդ ատյանն առավելապես զբաղվում էր հոգևոր և դավանական վեճերով, իսկ երբեմն էլ՝ ամուսնության և ամուսնալուծության հարցերով։

Ըստ Շահապիվանի կանոնների, դատարանն ամուսնալուծության գործի հետ լուծում էր նաև ամուսինների գույքային իրավունքների հարցը։

ԴԼՈՒԽ ՔՍԱՆՄԵԿԵՐՈՐԴ

ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

1. ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ՍԿԶԲՆԱՎՈՐՈՒՄԸ

Միջնադարյան հայ հոգևոր մշակույթի բաղկացուցիչ մասն է կազմում այն ժամանակաշրջանի «գիտությունների մայրը»՝ փիլիսոփայությունը։ Գիտության այս բնագավառը, որը տարբեր դասակարգերի ու հասարակական խավերի աշխարհայացքի խտացած արտահայտությունն է, սերտորեն կապված էր ժամանակի գաղափարական հակամարտությունների և օտար նվաճողների դեմ մղվող ազատագրական պայքարի հետ։ Այդ է պատճառը, որ V դարի սկզբից՝ հայոց գրերի գյուտից հետո, սոցիալ-քաղաքական բարդ պայմաններում, մյուս գիտությունների հետ միասին իր զարգացման ուղին բռնեց նաև փիլիսոփայությունը։ Սկզբից աստվածաբանական գրականության հետ միախառնված, իսկ դարի երկրորդ կեսին՝ արդեն ինքնուրույն հարցակարգով, փիլիսոփայությունն ապրեց աննախադեպ վերելք և ստեղծելով հետագա զարգացման ամուր հիմքեր, դարձավ հայ ֆեոդալական հասարակության գաղափարական վերնաշենքի անբաժան մասը։

Վաղ-ֆեոդալական շրջանի հայ փիլիսոփաների երկերը հնագույնն են Սովետական Միության ժողովուրդների պատմության մեջ և կարևոր աղբյուր են ինչպես Հայաստանի, նույնպես և հարևան երկրների հասարակական մտքի և հոգևոր մշակույթի պատմությունը լուսաբանելու համար։

Հին Հայաստանը, որը մտնում էր հելլենիստական աշխարհի կուլտուրական ազդեցության շրջանակի մեջ, մեծ չափով ընկալել էր հունական փիլիսոփայության գաղափարները, իսկ հունարենը որդեգրվել էր հայկական վերնախավի կողմից՝ որպես գիտության լեզու։

Հեթանոսական Հայաստանի հայ (Տիրան Քերական, Արտավազդ Բ, Ողյումպ) և այլազգի հեղինակների (Մետրոդոր Սկեպսացի, Ամֆիկրատ Աթենացի, Բարդածան) ստեղծագործությունները, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, նվիրված պետք է լինեին կրոնափիլիսոփայական, պատմական և ճարտասանական հարցերին, ընդհանուր առմամբ կազմում են հայ փիլիսոփայական մտքի նախապատմությունը։ Նույն շրջանին են վերաբերում նաև հունական աշխարհում իր գործունեությունը ծավալած IV դարի անվանի հայ ճարտասան և մանկավարժ Պարույր Հայկազնի (Պրոերեսիոսի) երկերը, որոնք նույնպես չեն պահպանվել։

Հայ փիլիսոփայական գիտության կազմավորումը սկսվում է գրերի գյուտից անմիջապես հետո, ֆեոդալական հարաբերությունների և քրիստոնեական ուսմունքի ու եկեղեցու ամրապնդման պայմաններում։ Այդ հանգամանքը

վճռական նշանակություն ունեցավ հայ միջնադարյան փիլիսոփայության բնույթի ու բովանդակության համար։ Որպես ֆեոդալական հասարակության գաղափարախոսություն, այն միջնադարյան էր իր էությամբ։ Սակայն անհրաժեշտ է շեշտել, որ հայ փիլիսոփայական միտքն ուներ ուշագրավ առանձնահատկություններ, որոնք բնորոշ էին վաղ-միջնադարյան հայ մշակույթին ընդհանրապես։ Հին Հայաստանը մոտ III մ. թ. ա.—III մ. թ. դդ. ընթացքում շփվում էր հելլենիստական աշխարհի քաղաքակիրթ ազգերի՝ հույների, հռոմայեցիների, հրեաների, ասորիների և այլոց մշակույթի հետ, և երբ հայոց գրերի գյուտից հետո արագ թափով սկսեց ձևավորվել հայ գիտական միտքը, հին աշխարհի գիտության, հելլենիստական քաղաքակրթության մի շարք նվաճումներ հեշտությամբ ընկալվեցին ձևավորվող հայ ֆեոդալական հասարակության կողմից, կրելով, իհարկե, եկեղեցու գաղափարական ազդեցության կնիքը։

Իր ձևավորման արդեն սկզբնական փուլում հայ փիլիսոփայությունը հանդես եկավ տվյալ շրջանի համար բնորոշ երկու ուղղություններով։ Մեկը հայոց եկեղեցու գաղափարական շահերին իր ուժերն ի սպաս դրած քրիստոնեական ուղղությունն էր՝ ջատագովությունը և հայրախոսությունը (ապոլոգետիկա և պատրիստիկա), իսկ մյուսը աշխարհիկ փիլիսոփայական հոսանքը՝ նորպլատոնականությունը։ Վերջինս մասնակցում էր ֆեոդալական գաղափարախոսության ձևավորմանը, չխզելով իր կապը անտիկ աշխարհի գիտության հետ։ Այս երկու փիլիսոփայական հոսանքներից զատ կար նաև ռամիկների ու շինականների, շահագործվող խավերի ձգտումներն արտահայտող մի ուղղություն, որը տարբերայնորեն դրսևորվում էր աղանդավորական շարժումների գաղափարախոսության մեջ՝ անապատականների, մծղնեականների, այնուհետև պավլիկյանների ուսմունքներում։ Այդ հոսանքը, սակայն, չստացավ փիլիսոփայական գիտական ձևավորում և նրա մասին պահպանված կցկտուր տեղեկություններն արտահայտված են միայն իշխող գաղափարախոսության հետևորդների քննադատական աստւյթներում, որոնք, անշուշտ, անաչառ չեն։

Հայ փիլիսոփայական մտքի ձևավորման գործում նշանակալից դեր խաղացին V—VI դդ. կատարված թարգմանությունները, դրանց թվում առաջին հերթին Աստվածաշնչի թարգմանությունը։ Սահակ Պարթևի, Մեսրոպ Մաշտոցի և նրանց աշակերտների կողմից թարգմանված Ս. Գիրքը ազդեց հայ մտավոր կյանքի համարյա բոլոր բնագավառների վրա։ Բանն այն է, որ Աստվածաշունչն իր բովանդակությամբ, իր հանրագիտարանային բնույթով շոշափում էր հասարակական գիտակցության գրեթե բոլոր ձևերը՝ բարոյագիտությունը, փիլիսոփայությունը, իրավունքը, գեղարվեստական գրականությունը, հասարակական-քաղաքական միտքը, պատմագրությունը և այլն։ Հասկանալի է, որ նրա ազդեցությունն առավել ուժեղ պետք է դրսևորվեր այն գիտության մեջ, որը ձևավորում և արտահայտում էր ֆեոդալական իշխող դասերի աշխարհայացքը, այսինքն՝ փիլիսոփայությունը և դրա հետ սերտորեն կապված աստվածաբանությունը։ Սակայն Աստվածաշնչի և առհասարակ կրոնի խոր կնիքը կրում էր ոչ միայն իշխող ֆեոդալական գաղափարախոսությունը. այն ակնհայտ է նաև աղանդավորական շարժումների գաղափարախոսության ոլորտում, որը նույնպես ելնում էր Ս. Գրքից, բայց հակադրվում էր պաշտոնական եկեղեցու դավանաբանությանը։ Քրիստոնեական ուսմունքը, աստվածաբանական դրույթները որոշակի ձևով ազդում էին փիլիսոփայական մտքի նաև աշխարհիկ

ուղղության, Հին հունական ժառանգության հետ կապված նորպլատոնականության ու բնափիլիսոփայության վրա։

Հայ փիլիսոփայության ձևավորումը տեղի էր ունենում, երբ Հայաստանը բաժանված էր Պարսկաստանի և Բյուզանդիայի միջև և հայ ժողովուրդը մաքառում էր իր ինքնության պահպանման և օտար տիրապետությունից ազատագրվելու համար։ Ողջ հասակով ծառացել էր ազգային ինքնապաշտպանության, հոգևոր անկախության, մասնավորապես ժողովրդի ներքին դիմադրության կազմակերպման խնդիրը։ Այդ հանգամանքը, ինչպես և իր պետականությունը կորցրած երկրի հասարակական, քաղաքական և մշակութային կյանքում հայոց եկեղեցու դերը էական նշանակություն են ունեցել նաև փիլիսոփայական մտքի զարգացման գործում։

Այդ ժամանակների գաղափարական պայքարը ինչպես երկրի ներսում, նույնպես և արտաքին թշնամիների դեմ դրսևորվում էր կրոնական ուսմունքների գոտեմարտի ձևով։

Աստվածաշնչի, դրա Հին և Նոր կտակարանների թարգմանությունը, բացի հայոց եկեղեցու համար ունեցած կարևոր նշանակությունից, հսկայական ազդեցություն ունեցավ հին Հայաստանի, նաև ողջ հայ միջնադարի մտավոր կյանքի բոլոր բնագավառների վրա։ Անշուշտ, այն իր խոր կնիքը դրեց ժամանակաշրջանի բոլոր գրողների ու գիտնականների մտայնության վրա, որոնք համարյա անխտիր տոգորված էին կրոնական ոգով։

Հայ փիլիսոփայական մտքի ձևավորման գործում զգալի նշանակություն ունեցան Հին և Նոր կտակարաններին նվիրված մեկնողական երկերի թարգմանությունները։

Ավագ և կրտսեր թարգմանիչները V դարի առաջին կեսին հրապարակ հանեցին հռչակավոր եկեղեցական մեկնիչներ Բարսեղ Կեսարացու, Հովհան Ոսկեբերանի, Եփրեմ Ասորու, Աթանաս Ալեքսանդրացու, Գրիգոր Աստվածաբանի, Կյուրեղ Աղեքսանդրացու և ուրիշների գործերի հայացված մի հարուստ գրադարան։

Մեկնողական գրականության հետ սերտորեն առնչվում էր ջատագովությունը, որի նպատակն էր պաշտպանել քրիստոնեական ուսմունքը հեթանոսական կրոնի և աշխարհայացքի հետևորդների հարձակումներից, փիլիսոփայորեն հիմնավորել քրիստոնեությունը և արդարացնել, «ջատագովել» այն մյուս կրոնների դեմ մղած պայքարում։ Հին հայ թարգմանիչները այդ նպատակով իրականացրել են նաև ճանաչված ջատագովներ Արիստիդես Աթենացու, Հիպպոլիտի, Մեթոդիոս Ոլիմպիացու, Եպիփան Կիպրացու և այլոց երկերի թարգմանությունները։ Ջատագովների գրվածքներում առավել ցայտուն է դրսևորվել քրիստոնեության փիլիսոփայությունը, որը հակադրվում էր անտիկ շրջանի աշխարհիկ փիլիսոփայական ուսմունքներին, մանավանդ մատերիալիստական և աթեիստական ուղղություններին։ Հունական ջատագովների ճանապարհով են ընթացել նաև առաջին հայ մտածողներ Մեսրոպ Մաշտոցն ու Եզնիկ Կողբացին։

2. ՋԱՏԱԳՈՎՈՒԹՅԱՆ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ։ ՄԱՇՏՈՑ ԵՎ ԵԶՆԻԿ ԿՈՂԲԱՑԻ

Ժամանակագրական առումով հայ փիլիսոփայական մտքի առաջին ձևավորված ուղղությունը հանդիսացավ ջատագովությունը, որը բավական տարածված էր մյուս քրիստոնեական երկրներում։ Հայաստանում այդ ուղղության հիմնադիրն էր մեծ գիտնական ու լուսավորիչ, մտածող, հայոց գրերի ստեղծող Մեսրոպ Մաշտոցը *(361—440)։ Նորագյուտ հայերեն տառերով Մաշտոցի կողմից գրված առաջին նախադասությունը՝ «Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ...», բնաբան ու խորհրդանիշ հանդիսացավ V դարի ողջ լուսավորական շարժման, ինչպես և փիլիսոփայական մտքի զարգացման համար։*

Մաշտոցի փիլիսոփայական հայացքներն իրենց բնույթով ու գաղափարական միտումներով դուրս չեն գալիս աստվածաբանական հարցադրումների ոլորտից։ Մաշտոցը մերժում է մյուս կրոնները, հեթանոսությունը, ապացուցելով քրիստոնեական ուսմունքի «ճշմարտացիությունը»։ Նա քննադատում է և բազմաստվածությունը, և տարրապաշտությունը, և կրոնափիլիսոփայական դուալիզմը, փառաբանելով միակ աստծուն որպես «էութիւն անսկիզբն, մըշտընջենաւորութիւնն անսահման, ճշմարտութիւն անփոփոխ»[1], «որ անքաւն է և անքնին, և ոչ կարեն կարծել միտք, և ոչ քննել խորհուրդք, որում ոչ բաւէ իմաստութիւն հոգևոր զօրացն և ոչ գիտութիւն որդւոց մարդկան»[2]։ Այդ անսկիզբն, անսահման, անփոփոխ և անճանաչելի էությունը, ինքն աննյութ, գերագույն բարի էակ լինելով, սկիզբ է տալիս ողջ աշխարհին՝ կենդանի և անկենդան, նյութական և իմացական. Նա ամեն ինչի արարիչն է, «անպատճառ, որ ամենեցուն պատճառ է»[3], և «վասն բարերար կամաց իւրոց արարիչ արարածոց անուանի»[4], «աղբիւր է ամենայն բարեաց և կենդանութիւն»[5]։ Այսպիսով, փիլիսոփայության հիմնական հարցը Մեսրոպ Մաշտոցը, իրեն յուրահատուկ աստվածաբանական ձևով, լուծում է իդեալիզմի դիրքերից, այդ լուծումը դարձնելով իր փիլիսոփայական հայացքների հիմքը։

Մաշտոցը յուրովի է ներկայացնում չորս էլեմենտների տեսությունը։ Ըստ Մաշտոցի նյութական աշխարհն աստծո արարչագործության արդյունք է։ Նախապես ստեղծելով տարրերը, աստված այնուհետև ստեղծում է նրանցից ամեն ինչ։ «Ի չորից նիւթոց արար (աստուած) զարարածս և յօրինեաց զերևելիս և զաներևոյթս, և անտի զմարմինս կազմեաց ի ցամաքէ, ի խոնաւոյ, ի ջերմոյ և ի ցրտոյ»[6]։ Այդ չորս հատկությունների կրողները այն տարրերն են, որոն-

---

[1] *«Յաճախապատում ճառք սրբոյ հօրն մերոյ երանելւոյն Գրիգորի Լուսաւորչի», Վաղարշապատ, 1894—96, ճառ Ա, էջ 1։ Ապացուցված կարելի է համարել, որ «Յաճախապատում» ճառերը պատկանում են ոչ թե Գրիգոր Լուսավորչին, այլ Մեսրոպ Մաշտոցին։ Տե՛ս Պ.* Ֆետտեր, *Հայկական աշխատութիւնք, թարգմ. Յ. Տաշեան, Վիեննա, 1895,* Մ. Աբեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն, հ. 1, Երևան, 1944, էջ 119—126։*

[2] *ճառ Ա, էջ 3։*

[3] *ճառ Ա, էջ 1։*

[4] *ճառ Բ, էջ 14։*

[5] *ճառ Ե, էջ 39։*

[6] *ճառ՝ ԺԴ, էջ 174։*

ցից կազմվում՝ է ամեն մի մարմին. «յերկնէ և յերկրէ, և ի ջրոյ և յօդոյ զկեանս ամենեցուն յօրինեաց»[7]։

Մաշտոցի աշխարհայացքն ունի մարդակենտրոն բնույթ։ Ամբողջ աշխարհը՝ անկենդան, բուսական և կենդանական, աստված ստեղծել է «ի պետս մարդկան»։ Նույն նյութից՝ չորս տարրերից ստեղծելով և մարդու մարմինը, աստված «շնչեաց ի նա հոգի կենդանի և անմահ, մտաւոր և բանաւոր։ Եւ խառնեաց զհոգևորն ընդ մարմնաւորն... զի լիցի տեսուչ արարչին արարածոց»[8]։

Սակայն մարդը, այդ գերագույն արարածը, ի տարբերություն արարչի, մահկանացու և փոփոխելի է. մարմնով նա կապված է նյութական աշխարհի, իսկ հոգով՝ աննյութ աստվածային էության հետ։

Մարդը, ըստ Մաշտոցի, ճանաչում է աշխարհը հինգ զգայարանների և բանականության միջոցով, որով օժտել է նրան աստված իր նմանությամբ։ Ճանաչումն սկսվում է զգայությունից և բարձրանում է դեպի միտքը, որն ընդհանրացնում է զգայարանների հաղորդած տեղեկությունները և խորամուխ լինում իրի կամ երևույթի էությանը։ Սակայն, ըստ Մաշտոցի, ճանաչման բարձրագույն աստիճանը հավատն է, որի միջոցով ընկալվում է «աստվածային» ճշմարտությունը։

Մաշտոցի շոշափած գաղափարները զարգացվեցին և ավելի հանգամանորեն քննարկվեցին նրա աշակերտ ու զինակից, հայ ջատագովական ուղղության ամենախարկառուն ներկայացուցիչ Եզնիկ Կողբացու (մտ. 380—450) կողմից։

V դարի 40-ական թվականներին Կողբացին գրեց մի փիլիսոփայական-աստվածաբանական գործ, որն այժմ հայտնի է «Եղծ աղանդոց» կամ «Գիրք ընդդիմութեանց» անվամբ[9]։ Եղնիկը եռանդուն մասնակցություն է ունեցել հայոց գրականության ու գիտության հիմնադրմանը, մասնակցել է Աստվածաշնչի և այլ գործերի թարգմանությանը։ Նրա, ինչպես և Մաշտոցի այլ աշակերտների ջանքերով հունարենից թարգմանվել են բազմաթիվ աստվածաբանական ու մեկնողական գործեր։

Եզնիկ Կողբացին բանավիճում է հայոց եկեղեցու գաղափարախոսությանը խորթ կամ հակադիր ուսմունքների ներկայացուցիչների հետ, սկսած անտիկ շրջանի հույն փիլիսոփաներից, վերջացրած իր ժամանակակից պարսից զրադաշտական ուսմունքի և տարբեր քրիստոնեական աղանդների հետևորդներով։ Ընդ որում իմաստասիրական տեսությունները և ուսմունքները նա նույնպես անվանում է «աղանդ» կամ «կրօնք փիլիսոփայից»։ Եզնիկը հանդես է գալիս հայ իշխող դասերի դիրքերից, իսկ քաղաքական նպատակասլացությամբ նրա գործն ուղղված է Հայաստանի արտաքին թշնամիների՝ Սասանյան Իրանի ագրեսիայի դեմ։ Այդ առումով Եզնիկը շարունակում է իր ուսուցչի՝ Մեսրոպ Մաշտոցի գիծը և գաղափարական հակահարված տալիս արտաքին թշնամիներին, հատկապես պարսից զավթիչներին, որոնք կրոնի քողի տակ ձգտում էին գաղափարաբանական ասպարեզում ևս տարածել իրենց գերիշխանությունը Հայաստանի վրա։ Եզնիկի գործը մեծապես նպաստեց հայոց եկեղեցու գաղափարական հիմքերի ամրապնդմանը և դրանով իսկ օգնեց V—VI դարերի ազատագրական շարժումների տեսական հիմնավորման գործին, ազատագրական

---

[7] Նույն տեղում։ Մաշտոցը նույնացնում է երկինքը կրակի հետ, հետևելով այն հին պատկերացմանը, որի համաձայն երկինքը կազմված է «ի հրոյ թաղկեալ»։

[8] Ճառ Գ, էջ 28։

[9] «Եզնկայ Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց», Թիֆլիս, 1914։

շարժումներ, որոնք իրենց ձևով նմանվում էին կրոնական պատերազմների՝ հանուն «սեփական հավատքի» հաղթանակի ընդդեմ «մոլորյալների» կամ «անհավատների», իսկ երկրի ներսում վեր էին ածվում սոցիալական պայքարի՝ իշխող եկեղեցու ներկայացուցիչների և «որումն սերմանող» աղանդավորների միջև։

Եզնիկը հետևողական իդեալիստ է։ Նրա փիլիսոփայությունը ենթարկված է քրիստոնեական ուսմունքի հիմնավորմանն ու փառաբանմանը։ Պատասխանելով փիլիսոփայության հիմնական հարցին և հերքելով մազդեականությանը բնորոշ կրոնաիդեալիստական դուալիզմը, նա խոսում է մեկ բարի էության մասին, որը մշտնջենավոր ու անքնին է. «Ոչ ոք է առաջին քան զնա, և ոչ ոք է յետոյ նման նորա, և ոչ ընկեր հաւասար նորին, և ոչ էութիւն հակառակ նմա, և ոչ գոյութիւն ընդդիմակաց»[10]։ Լինելով առաջնային, հավերժական, աննյութ էություն, ասում է Եզնիկը, աստված իր բարի կամքով ստեղծում է նյութական աշխարհը, կենդանիներին ու բույսերը, մարդուն և առհասարակ ողջ բնությունը։ Աստված «ածն ի չգոյէ ի գոյ զչգոյսն, և եցոյց յոչնչէ զչէսն», այսինքն՝ բոլոր գոյացությունները նա ստեղծել է ոչնչից, անէությունից։ Հենց այդ է աստծու հիմնական տարբերությունը նյութական և կենդանական աշխարհից. նա անարար է, առաջնային և ինքն արարիչ, իսկ մնացած ամեն ինչ ստեղծված է նրա կողմից և երկրորդային է։

Պաշտպանելով քրիստոնեական ուսմունքի այդ ելակետային դրույթը՝ Եզնիկն սկսում է հերքել, «եղծել» բոլոր այն փիլիսոփայական ու կրոնական ուսմունքները, որոնք հակասում կամ տարբերվում են քրիստոնեական սկզբունքից։ Որպես ամենակարևորն ու վտանգավորը քննադատության կրակի տակ է առնում հին հունական մատերիալիստ փիլիսոփաների այն միտքը, որի համաձայն նյութը կամ հավերժական է, կամ էլ միշտ գոյություն է ունեցել աստծու հետ հավասար։ Նա մերժում է ստոիկյան և էպիկուրյան ուսմունքները, որոնք հելլենիստական աշխարհում առավել տարածված մատերիալիստական ուսմունքներն էին։ Բայց միաժամանակ Եզնիկը մերժում է նաև պլատոնական, պյութագորյան և պերիպատետիկյան ուսմունքները։ Վերջիններս իդեալիստական լինելով, մեկ բարի աննյութ էության կամ աստվածության սկզբունքը պաշտպանելով հանդերձ, որպես հեթանոսական «կրօնք փիլիսոփայից» մերժվում են Եզնիկի կողմից լոկ այն պատճառով, որ տարբերվում են քրիստոնեական անհատականացված արարիչ-աստծուց։

Եզնիկի գործում զգալի տեղ է գրավում պարսից զրադաշտական կրոնի քննադատությունը, որը, ինչպես հեղինակի, նույնպես և նրա համախոհ-ժամանակակիցների համար հույժ հրատապ մի խնդիր էր։ Այն դուրս էր գալիս զուտ դավանաբանական-կրոնական վեճերի ոլորտից ու կրում էր որոշակի քաղաքական երանգ։ Պարսիկները Եզնիկի օրոք իրենց զավթողական քաղաքականությունը զուգորդում էին Հայաստանում քրիստոնեությունը հետապնդելու, դրա փոխարեն զրադաշտականությունն արմատավորելու հետ։ Այդ պատճառով էլ Եզնիկի «պարսից քեշին» եղծը հետապնդում էր ոչ միայն տեսական կամ աստվածաբանական նպատակներ։ Այն առաջին հերթին ծառայում էր քաղաքական պայքարի ու գաղափարական-մշակութային գոտեմարտի շահերին և ուներ արտաքին թշնամու ոտնձգություններին դիմագրավելու որոշակի միտումներ։

---

[10] «Եղծ աղանդոց», գիրք Ա, գլ. 1, էջ 6։

Եզնիկը սուր քննադատության է ենթարկում և մերժում զրադաշտական ուսմունքի հիմնական դրույթը՝ աշխարհի բարի և չար մասերի դուալիստական բաժանումը, այդ ուսմունքին հակադրելով մեկ բարի էության մոնիստական, քրիստոնեական սկզբունքը։ Իր այդ տեսակետն ապացուցելու նպատակով Եզնիկը քննարկում է նախախնամության, հոգու և մարմնի, բանականի ու նյութականի, կամքի ազատության և այլ հարցեր, որոնց շարադրման ընթացքում հերքում է ոչ միայն պարսից կրոնը, այլև իր բացասական, քննադատական վերաբերմունքն է ցուցաբերում տարբեր քրիստոնեական, հայոց եկեղեցու կազմավորվող դավանաբանությունից շեղվող լուծումների նկատմամբ։ Կտրականապես մերժելով չարի ի բնե հավերժ գոյությունը՝ Եզնիկը նախ քննադատում է պարսից կրոնի դուալիստական դրույթը, և ապա հույն փիլիսոփաների տեսակետը, որոնք չարի աղբյուրը տեսնում էին նյութական աշխարհի մեջ։ Ըստ Եզնիկի, բնության մեջ՝ նյութական և կենդանական աշխարհում ի բնե բարի կամ չար բան գոյություն չունի։ Դրանց բարությունն ու չարությունը մարդկանց համար օգտակար կամ վնասակար, օգտագործելի կամ ոչ պիտանի լինելն է։ Նյութը չար չէ, ոչ էլ բարի. այն ստեղծված է աստծո կողմից մարդուն ի վայելումն, իսկ աստծու ստեղծած և ոչ մի նյութ, իր, կենդանի, բույս չի կարող չար լինել։

Քննադատելով հույն մատերիալիստ-փիլիսոփաներին՝ Եզնիկը ժխտում է նյութի անարարար կամ աստծուն հավերժակից լինելու մատերիալիստական գաղափարը։ «Զաշխարհս նմա մշտնջենաւորակից դնել անհնարին անպարշտութիւն է»[11]։ Եթե այդպես լիներ, ասում է Եզնիկը, ապա աստված կնմանվեր մարդկանց, ստեղծելով իրերը առկա նյութից։ Աստծու հիմնական հատկանիշն այն է, որ նա ոչնչից նախ ստեղծում է նյութը՝ չորս տարրերը, իսկ այնուհետև դրանցից՝ ողջ աշխարհը։

Մարդը նույնպես ստեղծված է աստծո կողմից, ընդ որում նրա հոգին արարիչն ստեղծել է ոչնչից, իսկ մարմինը՝ չորս տարրերից։ Մարմնականը, ըստ Եզնիկի, չար չէ ըստինքյան։ Եթե այդպես լիներ, ապա կստացվեր, որ աստծու կողմից ստեղծված մարդկային էության մի մասը պիտի տանջի մյուսին։ Սակայն ո՞րն է չարի աղբյուրը, ինչո՞ւ մարդ իր ողջ կյանքի ընթացքում չարի ու բարու երկընտրանքի առջև ենթարկվում է բարոյական փորձության։ Բանն այն է, որ աստված իր բարի կամքով տվել է մարդուն նաև անձնիշխանություն, կամքի ազատություն, որպեսզի նա ինքը մերժի չարը և ընտրի բարին։ Բայց մարդու դժբախտությունը հենց այդ՝ նրա կողմից ի չարը գործադրվող ազատությունն է։

Առաջ քաշելով կամքի ազատության սկզբունքը, Եզնիկը միաժամանակ մերժում է ֆատալիզմը, ճակատագրապաշտությունը։ Ընդունելով աստվածային նախախնամությունը, նա գտնում է, որ աստված, ճիշտ է, կանխագետ է, բայց նա չի կանխորոշում մարդու արարքները, և մարդիկ, իրենց ազատ կամքով, ընտրություն են կատարում չարի ու բարու միջև և պատասխանատու են իրենց արարքների, վարք ու բարքի համար։ Իր բարի գործերով մարդ պետք է հաճոյանա աստծուն և անհաշտ պայքար մղի չարի դեմ։ Այդ տեսակետը պաշտպանելով, Եզնիկը հաղորդում է նրան սոցիալ-քաղաքական որոշակի իմաստ, արտահայտելով պարսից լծի դեմ համաժողովրդական ապստամբության նախ-

11 «Եղծ աղանդոց», գիրք Գ, գլ. 6, էջ 145։

օրեին ծագած տրամադրությունները։ Ըստ Եզնիկի, ամեն մի մարդ, ինչպես և ամեն մի ժողովուրդ, իր երջանկության դարբինն է։ Եթե, օրինակ, ավազակներն ասպատակում են երկիրը կամ թշնամիները նվաճում են այն, ապա չպետք է դա վերագրել նախախնամությանը և հնազանդվել զավթիչներին. հարկավոր է պայքարի ելնել, զորք գումարել և դուրս նետել թշնամուն հայրենի հողից[12]*։*

Կամքի ազատության, նախախնամության, մարդկային հոգու հատկությունների բնութագրման հարցերում Եզնիկը կարողացավ խուսափել ավգուստինյան ֆատալիզմի և պելագյան «ազատակամության» ծայրահեղություններից և պաշտպանեց «ուղղափառ» սկզբունքը, որը մարդկային կամքի ազատությունը զուգորդում էր աստվածային նախախնամության հետ, այդ հարցում ևս խորացնելով «Հաճախապատում ճառերում» արծարծված գաղափարները։

V դ. երկրորդ կեսին ջատագովությունը հետզհետե սկսում է իր դիրքերը զիջել մի նոր հոսանքի՝ նորպլատոնականությանը, որը լայնորեն տարածված էր հունական աշխարհում։

Նորպլատոնականությունը, որպես փիլիսոփայական մտքի առանձին ուղղություն, չէր կարող միանգամից ետ մղել ջատագովությունը։ Այն դանդաղ թափանցում էր հայ գաղափարական կյանքի տարբեր ոլորտները, աստիճանաբար ետ մղում ջատագովությունը, ընդ որում, երբ արդեն պարզ դարձավ, որ Ավարայրի հերոսամարտի և պարսից զավթիչների դեմ հայերի հետագա պայքարի շնորհիվ քրիստոնեության դիրքերին այլևս լուրջ վտանգ չի սպառնում։ Երկրի գաղափարական կյանքում տեղի ունեցող փոփոխությունների համար այդ ժամանակամիջոցում առավել բնութագրական է անվանի պատմիչ և մտածող Եղիշեի աշխարհայացքը, 450—460-ական թվականներին նրա ծավալած գրական գործունեությունը ցուցադրում է նորպլատոնական հայացքների սաղմնավորումը քրիստոնեական՝ դեռևս մարտնչող ջատագովության գերիշխանության պայմաններում։

Եղիշեի գրչին, բացի «Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին» երկից, պատկանում են նաև մի շարք մեկնողական ու քարոզախոսական ստեղծագործություններ՝ «Մեկնութիւն արարածոց», «Վասն հոգւոց մարդկան», «Մեկնութիւն Յեսուայ և Դատաւորաց», «Յաղագս միանձանց», «Յայլակերպութիւնն Քրիստոսի» և այլն։

Որպես V դարի կեսի հայ ազատագրական շարժման գաղափարախոս, Եղիշեն իր հիմնական երկում հանդես է գալիս ջատագովության դիրքերից։ Հերքելով պարսիկ զավթիչների մազդեականությունը և ապացուցելով քրիստոնեական կրոնի «ճշմարտությունն» ու գերազանցությունը այլ կրոնների, մանավանդ զրադաշտականության մազդեական տարբերակի հանդեպ, Եղիշեն Եզնիկ Կողբացու անմիջական ժառանգորդն ու շարունակողն է։ Որպես ծավալված ազատագրական պայքարի ժամանակակից ու ականատես, Եղիշեն ոչ միայն հիմնավորեց այդ պայքարի անհրաժեշտությունը՝ քրիստոնեության և հայրենիքի (նա նույնացնում է այդ հասկացությունները) պաշտպանության դիրքերից, այլև արդարացրեց այն որպես ապստամբության և մազդեական ագրեսիայի հանդեպ հետագա տևական ընդդիմադրության գաղափարախոս։ Հեղինակի խոր հայրենասիրությունը, միանգամայն հասկանալի պատճառներով, ունի կրոնական զգեստավորում, որը, սակայն, չի կարող սքողել նրա իսկական

---

12 «Եղծ աղանդոց», գիրք Բ, գլ. 15, էջ 113։

դեմքը՝ որպես մի քաղաքական մտածողի և փիլիսոփայի, որի նպատակն է կրոնաքաղաքական, ազգային անկախության գաղափարի պաշտպանությունը։

Հետևելով Եզնիկին, Եղիշեն քննադատում և մերժում է պարսից կրոնի դուալիզմը, որն ընդունում է երկու աստվածների՝ բարի Ահուրամազդի և չար Ահրիմանի գերիշխանությունը։ Եղիշեն մերժում է և այն դրույթը, որ աշխարհը նույն երկու աստվածներից իբր բաժանված է երկու տեսակի՝ չար ու բարի արարածների, քանզի ըստ Եղիշեի միակ բարի արարչից ոչ մի չար ու արատավոր բան առաջ գալ չի կարող։ Աշխարհում, իրոք, կան հակադրություններ, բայց դրանք հավասարակշռվում և համագոյակցվում են աստծո կողմից։ Միասնական աստվածային էությունը հանդես է գալիս որպես ողջ տիեզերքի ստեղծող, որի հիմքում ընկած են չորս տարրերը՝ հուրը, օդը, ջուրը և հողը։ Դրանց տարբեր զուգակցումներից է կազմվում նյութական աշխարհը։ Այդ տարրերը գտնվում են անվերջանալի հակամարտության մեջ, որը և աշխարհի հավերժության պատճառն է[13]։

Եղիշեն, սակայն, իր փիլիսոփայության մեջ չի սահմանափակվում ջատագովության խնդիրներով։ «Վարդանանց պատմության» ավարտից հետո (մտ. 465) նրա հայացքներում աստիճանաբար տեղի է ունենում փոփոխություն, որը կյանքի մայրամուտին մոտեցնում է նրան նորպլատոնական փիլիսոփայության։ Այդ ժամանակամիջոցում գրված նրա ստեղծագործությունների («Մեկնութիւն արարածոց», «Յաղագս միանձանց», «Վասն հոգւոց մարդկան» ևն) վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ այդ ժամանակ առավել տարածված փիլիսոփայական ուղղություններից մեկը՝ նորպլատոնականությունը, սկսել էր իր համար ուղի հարթել նաև հայ իրականության մեջ, թեպետ և ենթարկված քրիստոնեական իմաստասիրության պահանջներին։

Եղիշեի մոտ հանդիպում են ոչ միայն նորպլատոնականության նախորդների, ինչպես, օրինակ, Փիլոն Ալեքսանդրացու և Հերմես Եռամեծի երկերից կատարված քաղվածքներ, այլև տեսակետներ, որոնք վկայում են նրա՝ նորպլատոնականության սիստեմին ծանոթ լինելու մասին։ Այսպես, իր մտքերին անհրաժեշտ քրիստոնեական ձևավորում տալով, Եղիշեն, նորպլատոնականության հիմնադիր Պլոտինի հետևողությամբ, զարգացնում է մի դրույթ, որի համաձայն մերժվում է աստծո անձնական բնությունը և նա ներկայանում է որպես մի գերագույն էություն, որի նկատմամբ կիրառելի չեն ոչ մի տեսակի սահմանումներ։ Որպես միասնական աննյութ էություն, աստված չունի զգայական աշխարհի հետ և ոչ մի զուգահեռ ու նմանություն, որովհետև անկերպարան և սահմանումից զերծ, նա հավերժ է՝ ժամանակից զատ և անսահման՝ տարածությունից դուրս, որակից ու քանակից ազատ[14]։

Աստվածային էության նման ըմբռնումը թեպետ և շատ ընդհանուր գծեր ունի քրիստոնեական աստվածաբանության հետ, սակայն միաժամանակ էապես տարբերվում է նրա հիմնական դրույթներից, նախ և առաջ նրանով, որ մերժում է աստծո անձնավորացումը, և երկրորդ՝ անանցանելի անջրպետ է առաջացնում աստծո և նրա ստեղծագործության՝ աշխարհի միջև, որը հանդես է գալիս որպես աստվածայինի ամենաստորին դրսևորում։ Դրա հետևանքով

13 Տե՛ս Եղիշէ, Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին. քննական բնագիր և ներածությունը Ե. Տեր-Մինասյանի, Երևան, 1957, էջ 34—35։

14 Տե՛ս Եղիշէ, Մատենագրութիւն, Վենետիկ, 1859, էջ 306, նաև՝ Լ. Խաչիկյան, Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւն» աշխատությունը, 1945, էջ 166 (ձեռագիր)։

Եղիշեի, ինչպես և խորհրդապաշտորեն տրամադրված նորպլատոնականների մոտ անհետանում է աստվածային էության տիեզերաբանական ապացուցումը, որը լայնորեն կիրառվում է քրիստոնյա ջատագով-փիլիսոփաների կողմից։ Եթե Եզնիկ Կողբացու մոտ բնությունը, իրերը, արարածները չեն կարող չար լինել, որովհետև ստեղծված են ամենաբարի աստծո կամքով, ապա իր կյանքի երկրորդ շրջանում աշխարհից քաշված միանձն Եղիշեի մոտ այդ դրույթը ենթարկվում է վերանայման՝ նորպլատոնականության դիրքերից, դրանից բխող ծայրահեղ ասկետականության կողմերով հանդերձ։ Նյութական աշխարհը Եղիշեի համար նույնքան չարի աղբյուր ու մարմնացում է, որքան և Պլոտինի համար։ Աշխարհ՞ն ըստ Եղիշեի, լի է չարությամբ և տառապանքով, և այդ ամենի պատճառն է «ստոր նյութը», որի հետ մարմնական շղթաներով կապված է հակադիր, վերին ու երկնային բնություն ունեցող հոգին[15]։

Եղիշեն առանձին ուժով շեշտում է ոգու և նյութի, աստվածայինի և երկնայինի հակադրությունը։ Մարդը այդ երկու հակադրությունների զուգակցումն է։ Տվյալ դրույթը էական նշանակություն ունի Եղիշեի մարդաբանության, ինչպես և նրա բարոյագիտության համար։ Մարմնական բանտից հոգին ազատագրելու համար կրքերի սանձահարում, ամենայն զգայականից ազատ ոգու վերասլաց թռիչք, աստվածայինի զննում և միաձուլում նրա հետ՝ ահա նորպլատոնականների հետքերով ընթացող քրիստոնյա Եղիշեի իդեալը։ Նյութական կեղևի թոթափումը և հոգու մերձեցումը աստծուն, մարմնականից հրաժարվելու և մեռցնելու միջոցով հոգևոր երանության և «աստվածանմանության» նվաճում, այս ամենը չափազանց մոտ ու հարազատ է նորպլատոնականների «փիլիսոփայական մահացմանը», նրանց ասկետական բարոյագիտությանը։ Հնարավորին չափ համարեցնելով նորպլատոնականության դրույթները քրիստոնեական բարոյականությանը, Եղիշեն յուրովի նպաստում է անտիկ փիլիսոփայության գաղափարների ներթափանցմանը և իր ավանդն է մուծում հայ փիլիսոփայական մտքի կազմավորման գործում։ Եղիշեն իր հայացքների հիմնական բովանդակությամբ չի տարբերվում քրիստոնեական փիլիսոփայության հետևորդներից, իր ուսուցիչներ Մաշտոցից և Եզնիկից։ Սակայն նրա՝ անտիկ աշխարհի վերջին մտածողների՝ նորպլատոնականների գաղափարական զինանոցին դիմելու հանգամանքը ընդլայնում է այդ շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի շրջանակները և ազդարարում ջատագովության միահեծան գերիշխանության մոտալուտ ավարտը Հայաստանում։

V դարի վերջին քառորդում քրիստոնեական ուղղությունն ունեցել է մի շարք հետևորդներ, ինչպես, օրինակ, Հովհան Մանդակունին *և* Մամբրե Վերծանողը, *VI դարում՝* Պետրոս Սյունեցին, *VII դարում՝* Դավիթ Հարքացին *և մանավանդ* Հովհան Մայրավանեցին *(Մայրագոմեցին)։ Վերջինս, պաշտպանելով հանդերձ պաշտոնական դավանաբանության հիմնական դրույթները և գտնվելով Եզնիկ Կողբացու գաղափարական ուժեղ ազդեցության ներքո ջատագովական ուղղության մեջ թարմ հոսանք մուծեց, հիշեցնելով իշխանավորներին ու հայոց հոգևոր պետերին վաղ քրիստոնեական դեմոկրատական գաղափարները։ Անհավասարությունը, հարուստների և աղքատների առկայությունը, ասում է Մայրավանեցին, անհաճո են աստծուն, որը մարդկանց ստեղծել է*

---

[15] Եղիշէ, *Մատենագրութիւն*, էջ 375։ *Տե՛ս նաև՝ С. С. Аревшатян*, Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.), Ереван, 1973, стр. 121—131.

ավատ և հավասար։ Պետք է զսպել հարուստների անհագուրդ ախորժակը, որոնք հղփանում են աղքատների արյունը ծծելով։ Պատահական չէ, որ Մայրավանեցու հայացքները համահնչուն էին նույն դարում ծավալված պավլիկյան աղանդավորական շարժման գաղափարախոսությանը։ Միաժամանակ զարմանալի չէ, որ Մայրավանեցին իր հայացքների համար հալածվեց եկեղեցական իշխանությունների կողմից[16]*։*

Քրիստոնեական ուղղության, նրա պաշտոնական, պահպանողական թևին է պատկանում նաև կաթողիկոս Հովհան Օձնեցին *(717—728) ինչպես և ականավոր գիտնական* Ստեփաննոս Սյունեցին *(մհ. 735), որը ավելի հայտնի է որպես վաղ միջնադարի քերականագիտական մտքի ներկայացուցիչ և փիլիսոփայական երկերի (Գրիգոր Նյուսացու, Նեմեսիոս Եմեսացու և Դիոնիսիոս Արեոպագացու) հմուտ թարգմանիչ։*

3. ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԵՎ ԳԻՏԱԿԱՆ ԵՐԿԵՐԻ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ: ՀՈՒՆԱԲԱՆ ԴՊՐՈՑԸ ԵՎ ՆՐԱ ԴԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅԱՆ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ

Վաղ ֆեոդալիզմի շրջանում քրիստոնեական, ջատագովական ուղղությանը զուգընթաց առաջացել և իր վերելքն էր ապրում աշխարհիկ ուղղությունը։ Արտահայտելով հայ հասարակության իշխող դասերի առաջադիմական թևի գաղափարական ձգտումները՝ այն շարունակում էր հայկական միջնադարի պայմաններում անտիկ փիլիսոփայության և բնագիտության գիծը։ Հայ հասարակության որոշ շրջաններում քրիստոնեությունն ընդունելուց հետո էլ ուժգին ձգտում և հետաքրքրություն կար հին հունական՝ բարձր մակարդակի հասած հոգևոր մշակույթի նկատմամբ։

*Մինչև V դարի 60-ական թվականները կրոնամեկնողական, հայրախոսական (*patristica*) և պատմական երկերի թարգմանությունները, ինչպես և նույն բնույթի հայ հեղինակների ինքնուրույն ստեղծագործությունները, հիմնականում բավարարում էին հայ մշակույթի գործիչների առաջին սերնդի հոգևոր պահանջմունքները։ Այդ երկերը լիովին արտահայտում էին ներքին ու արտաքին հակառակորդների դեմ մղած գաղափարական պայքարի էությունը։ Սակայն ակներև է, որ V դարի առաջին կեսի թարգմանական գրականությունն իր բովանդակությամբ և գաղափարական ուղղվածությամբ միակողմանի բնույթ էր կրում։ Եվ այն չէր կարող բավարարել նոր սերնդի պահանջները, որն արդեն գործ ուներ նոր հակառակորդների հետ։ Սասանյան արքունիքը, հանդիպելով հայ հասարակության բոլոր խավերի կատաղի դիմադրությանը, 50-ական թվականներից հետո հրաժարվեց հայերին հավատափոխ անելու, զրադաշտականություն տարածելու իր ծրագրից։ Եվ այդ իրավիճակում, արդեն Բյուզանդական կայսրության սադրանքներով, սկսեցին գլուխ բարձրացնել Քաղկեդո-*

---

16 *Երկար ժամանակ Հովհան Մայրավանեցու ճառերը վերագրվում էին Հ. Մանդակունուն. այդ իր արտահայտությունն է գտել նաև վենետիկյան երկու հրատարակություններում՝ «Տեառն Յովհաննու Մանդակունւոյ ճառք», առաջին տպ.՝ 1836, երկրորդը՝ 1860։ Ապացուցված պետք է համարել այն դրույթը, որ այդ ճառերից «Երատ վարուց» հատվածը, ինչպես և «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն պատկանում են Հ. Մայրավանեցուն։ Տե՛ս* Կ. Տեր-Մկրտչյան, *Հովհան Մանդակունի և Հովհան Մայրագոմեցի, «Շողակաթ», Վաղարշապատ, 1913, էջ 92—100, ինչպես նաև՝* Մ. Աբեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն, հ. 1, Երևան, 1944, էջ 358—363։*

նի ժողովի որոշումների կողմնակիցները, սկսեցին թեժանալ միաբնակների և երկաբնակների վեճերը Քրիստոսի բնության շուրջը։ V դարի 50—70-ական թվականներին ողջ քրիստոնեական աշխարհը ներգրավվեց այդ կատաղի վեճերի մեջ և բաժանվեց երկու թշնամացող կողմերի։

Հայ գաղափարախոսները, հասկանալի է, չէին կարող չորոշել իրենց դիրքը այդ՝ արտաքուստ վերացական բնույթ ունեցող հարցի նկատմամբ։ Այն ուներ հեռուն գնացող քաղաքական հետևանքներ. քաղկեդոնականությունը դառնում էր բյուզանդական արքունիքի քաղաքական ճնշման լծակներից մեկը, ազգային եկեղեցիները Կ. Պոլսի պատրիարքին և առհասարակ թեոկրատական սկզբունքներով կառուցված կայսրությանը ենթարկելու մի նոր միջոց։ Այդ վեճերին մասնակցելու, սեփական դիրքերը պաշտպանելու համար անհրաժեշտ էր ունենալ փիլիսոփայական լուրջ պատրաստություն, իմանալ իմացաբանության և տրամաբանության ուսմունքները, փիլիսոփայության և կրոնի պատմությունը, վիճաբանության ու ճարտասանության կանոնները և մի շարք այլ գիտություններ ու արվեստներ։ Աշխարհիկ գիտությունները և աշխարհիկ կրթությունը դիտվում էին արդեն ոչ որպես պերճանք և «արտաքին», հեթանոսական մշակույթի հանդեպ ցուցաբերվող ինչ-որ կասկածելի մի հակում, այլ անհրաժեշտ հենարան բազմապիսի աստվածաբանական խնդիրների հիմնավորման ու մեկնաբանման համար, որոնց շուրջ ծագած վեճերը տասնամյակ առ տասնամյակ ստանում էին ավելի սուր բնույթ։ Այս պատճառներն իսկ սրեցին փիլիսոփայական և այլ աշխարհիկ գիտական գրականության ստեղծման հարցը։

Այդ խնդրի իրագործմանը ձեռնամուխ եղան Մաշտոցի կրտսեր աշակերտները՝ սկսած V դարի 60-ական թվականներից։ Եթե նրանց ուսուցիչների սերունդը հիմնականում սահմանափակվում էր աստվածաբանական-իմաստասիրական խնդիրներով, հայ եկեղեցական գրականության ստեղծմամբ և գլխավորապես կրոնադավանաբանական երկերի թարգմանությամբ, ապա աշակերտների կրտսեր սերունդը, հիմնականում արդեն ազատ լինելով այդ անհրաժեշտությունից, նոր իրավիճակում հայացքը դարձրեց նաև աշխարհիկ գրականության ու գիտության հուշարձանների վրա։ Աշխարհիկ, բուն գիտական երկերի ստեղծման և այլ լեզուներից նման ստեղծագործությունների թարգմանության համար անհրաժեշտ էր ընդլայնել գրաբարի բառապաշարը, հարստացնել այն հատուկ մասնագիտական տերմիններով և առհասարակ գիտական լեզվին անհրաժեշտ դարձվածքներով ու հասկացություններով։ Դրանով հունաբան դպրոցի հետևորդները ձգտում էին հայ դպրության մեջ ներմուծել անտիկ գիտության ու փիլիսոփայության նվաճումները և մղում տալ հայրենի աշխարհիկ գիտության զարգացմանը։

Անհրաժեշտ է նշել հունաբան դպրոցի գործունեության մի կարևոր առանձնահատկությունը, որը բնորոշում է հունաբաններին և բացատրում այդ դպրոցի դերն ու բարերար ազդեցությունը հայ գիտության և հատկապես փիլիսոփայության հետագա զարգացման վրա։ Բանն այն է, որ հունաբանները, լինելով անտիկ գիտության քաջատեղյակ մարդիկ, ի տարբերություն նախորդ թարգմանիչների և գրողների, հետևում էին այլ ծրագրի, իսկ թարգմանությունների ընտրության ու կատարման ընթացքում կիրառում էին այլ սկզբունքներ։ Նրանք լավատեղյակ էին անտիկ աշխարհում մշակված և վաղ միջնադարում ընդունված գիտությունների դասակարգմանը։ Ըստ այդ դասակարգման, մարդ-

կային գիտությունը բաժանվում է բանական և գործնական արվեստների՝ իրենց հին առումով։ Բանական արվեստն իր հերթին բաժանվում էր քերականության, ճարտասանության և փիլիսոփայության (տրամաբանության կամ դիալեկտիկայի)։ Հետագայում որոշ փոփոխություններով և շրջանակների նեղացումով բանական արվեստի այս մասը դարձավ միջնադարյան կրթության եռյակի հիմքը։ Փիլիսոփայությունը, որն այդ դասակարգման կենտրոնում էր, իր հերթին բաժանվում էր երկու մասի՝ տեսական և գործնական փիլիսոփայության։ Տեսական փիլիսոփայությունը ընդգրկում էր բնաբանությունը (ֆիզիկան), մաթեմատիկան և բնազանցությունը (մետաֆիզիկան, հետագայում՝ աստվածաբանությունը)։ Մաթեմատիկան իր հերթին բաժանվում էր չորս բաղկացուցիչ մասերի՝ թվաբանության, երաժշտության, երկրաչափության և աստղաբաշխության, որից առաջացավ միջնադարյան կրթության, այսպես կոչված, քառյակը։

Համադրելով այս հին դասակարգումը հունաբան դպրոցի արտադրանքի հետ, մենք տեսնում ենք, որ հունաբանները հետևողականորեն կիրառել են այն իրենց գործունեության մեջ և, ելնելով գիտության ամենախոշոր առաջին բաժանումից, որի մեջ ընդգրկվում էին քերականությունը, ճարտասանությունը և փիլիսոփայությունը, նախ ձեռնամուխ են եղել հայերեն քերականության ստեղծմանը, մի գիտություն, որը դիտվել է կրթության նախապայման և առաջին անհրաժեշտ աստիճան։

Եվ ահա հունաբան ուղղության գործիչները 460—70-ական թվականներին առաջին հերթին թարգմանում են հին հունարեն քերականության կարկառուն ներկայացուցիչ Դիոնիսիոս Թրակացու «Քերականական արվեստ» երկը, որն իր ոճով, լեզվով ու բառապաշարով մի նոր երևույթ էր հայոց գրականության համար, այնուհետև Ափթոնիոսի և Թեոն Ալեքսանդրացու ճարտասանական երկերը («Գիրք պիտոյից» և «Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց»)։

Դրանից հետո, արդեն շոշափելի բառապաշար կուտակած, կարելի էր մտածել փիլիսոփայական գործեր թարգմանելու և ստեղծելու մասին։ Սկզբում նրանք վերցնում են թարգմանության համար համեմատաբար ավելի հեշտ և քրիստոնյա ընթերցողի համար սրտամոտ հեղինակի երկեր։ Փիլիսոփայական թարգմանական գրականության հնագույն շերտին են պատկանում հելլենիստական աշխարհի ականավոր դեմքերից մեկի, I դարի խոշորագույն փիլիսոփա Փիլոն Եբրայեցու երկերի հայերեն թարգմանությունները՝ կատարված 470—480-ական թվականներին։ Նրա գրչին պատկանող շատ գործեր պահպանվել են միայն հայերեն թարգմանությամբ։ Օրինակ, «Յաղագս նախախնամութեան», «Վասն լինելութեանն», «Լուծմունք ելիցն», «Յաղագս բան ունել և անասուն կենդանեացդ» և այլ երկեր։ Դրանցից բացի նույն ժամանակ հայերեն թարգմանվեցին Փիլոնի և այլ՝ հունարեն բնագրերով մեզ հասած երկերը։ Հայ փիլիսոփայության և գրականության մեջ Փիլոնը զգալի հետք է թողել։ Փիլոնի գործերը թարգմանելիս հունաբաններն ստեղծում են բազմաթիվ նոր հայերեն տերմիններ, բայց դրանք դեռ այն նեղ մասնագիտական տերմինները չեն, որոնք պետք են իմացաբանական, տրամաբանական և բնափիլիսոփայական խնդիրներով զբաղվելու համար։ Այդ երկերն իրենց բնույթով ու բովանդակությամբ և՛ փիլիսոփայական են, և՛ աստվածաբանական։ Դրանք հիմնականում նվիրված են Աստվածաշնչին, նրա Հին կտակարանի այլաբանական փիլիսոփայական մեկնաբանությանը, որն ընդունելի էր քրիստոնյա գաղափա-

բախոսների համար։ Այդ պատճառով նրա երկերը լայնորեն տարածվեցին ողջ քրիստոնեական աշխարհում։

Փիլոնի գործերի, ինչպես նաև 480-ական թվականներին կատարված Երանոսի ու Տիմոթեոս Կուզի դավանաբանական գրվածքների թարգմանությունները, դրանց բովանդակած բազմաթիվ փիլիսոփայական տերմինները հնարավոր են դարձնում կատարելու երրորդ քայլը, այսինքն՝ բարձրանալու աշխարհիկ գիտությունների ճայակի վերին աստիճանը։ Այդ ժամանակվանից է, որ հունաբաններն իրենց հայացքը դարձնում են դեպի բուն տրամաբանական գիտությունը, իսկ Ալեքսանդրիայում ու Աթենքում ուսած հունաբանների համար դրա ճանաչված ու լավագույն երկերը Արիստոտելի ստեղծագործություններն էին։

Սակայն մինչև Արիստոտելի բուն գործերի թարգմանությանն անցնելը, հունաբան դպրոցի գործիչները կատարում են ևս մի նախնական քայլ։ Այդ ժամանակ բավականին տարածված էր հայտնի նորպլատոնական փիլիսոփա Պորփյուր Փյունիկեցու «Ներածութիւն ստորոգութեանցն Արիստոտելի» երկը, որը գնահատվում էր որպես իսկական ներածություն կամ մուտք՝ Արիստոտելի տրամաբանությունը և առհասարակ փիլիսոփայական գիտությունն ուսումնասիրելու համար։ Հենց դրանից էլ 490-ական թվականներին հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչներն սկսում են փիլիսոփայական տրամաբանական երկերի իրենց թարգմանությունը, որը հնագույնն է մասնագիտական փիլիսոփայական թարգմանությունների շարքում։ Այդ ժամանակ կատարվում է ամենավճռական քայլը, փիլիսոփայական մասնագիտական տերմինաբանության ստեղծման ուղղությամբ։ Բազմաթիվ տերմիններ, որոնք չկային հայերենում և որոնց բացակայությունը հնարավոր չէր դարձնում այդ գիտության զարգացումը Հայաստանում, առաջին անգամ ստեղծվում են Պորփյուրի թարգմանության ընթացքում։

Ունենալով արդեն որոշակի հաջողություն և փիլիսոփայական մասնագիտական տերմինների անհրաժեշտ մասնագիտական բառապաշար, հունաբանները հնարավոր համարեցին ձեռնամուխ լինել Արիստոտելի երկերի և դրանց նվիրված մեկնությունների թարգմանությանը։ 490-ական թվականներին թարգմանվեցին Արիստոտելի «Ստորոգութիւնք» («Կատեգորիաներ») և «Յաղագս մեկնութեան» («Մեկնաբանության մասին») երկերը։ Այստեղ օգտագործվեց նախորդ տասնամյակներում ստեղծված քերականական, ճարտասանական և հատկապես փիլիսոփայական ողջ տերմինաբանությունը։ Եվ, քանի որ դա լիովին չէր կարող բավարարել Արիստոտելի երկերի բարդ ու հարուստ բառապաշարի փոխադրմանը, դրանց թարգմանության ընթացքում ստեղծվեցին տասնյակ նորանոր մասնագիտական տերմիններ։ Հայերեն փիլիսոփայական բառապաշարն այնքան հարստացավ, որ դրա միջոցով արդեն կարելի էր արտահայտել ցանկացած վերացական միտք ու գաղափար, թարգմանել մյուս ավելի հեշտ հեղինակներին և ստեղծել տրամաբանական, իմացաբանական ինքնուրույն երկեր։ Դրանից հետո առանձին դժվարություն չէր ներկայացնում Արիստոտելի երկերին նվիրված մեկնությունների թարգմանությունը կամ անտիկ փիլիսոփաների հետքերով գնացող նորպլատոնականների երկերի հայացումը։

Արիստոտելից հետո 490—500-ական թվականներին թարգմանվում են հայտնի նորպլատոնական Յամբլիքոսին վերագրվող երկու ընդարձակ մեկնություններ՝ նվիրված «Ստորոգութիւնք» և «Յաղագս մեկնութեան» երկերին, որոնք

ամբողջությամբ ընդգրկում են մեկնվող աշխատությունների բնագրերը։ Սակայն պետք է շեշտել, որ սկզբնական շրջանում այդ անսովոր և արհեստական հայերենով լույս ընծայվող աշխատությունները, հավանաբար, հասկանալի էին լինում առավելապես հունական կրթություն ստացած մտավորականներին, որոնք աստիճանաբար ընտելանում էին նոր տերմիններին ու դարձվածքներին։

Անտարակույս, սկզբնական շրջանում չափազանց դժվար պետք է լիներ այդ նորաստեղծ բառապաշարով ինքնուրույն փիլիսոփայական երկեր գրելը։ Որոշ ժամանակ էր հարկավոր այդ մասնագիտական լեզուն ու տերմինները մարսելու համար։ Ուստի, հավանաբար, հունական կրթություն ստացած իմաստասերների համար ավելի դյուրին պետք է լիներ իրենց գործերը նախապես գրել վաղուց կայունացած և միջազգային նշանակություն ունեցող հունարենով և ապա թարգմանել դրանք հայերեն, օգտագործելով նախորդ թարգմանություններում ստեղծված բառերը, շտկել անհաջողները և ստեղծել նորերը։ Որ հենց այդ ճանապարհով են գնացել հունաբան դպրոցի գործիչները, վկայում է Դավիթ Անհաղթի ստեղծագործությունը։ Նրա երկերի պահպանված հունարեն և հայերեն տարբերակները, ինչպես ապացուցել են Ն. Ադոնցը և Հ. Մանանդյանը, վկայում են, որ իրոք մասնագիտական փիլիսոփայական այնպիսի երկեր, ինչպես «Սահմանք իմաստասիրութեան», Արիստոտելի «Անալիտիկայի» ու «Կատեգորիաների», նաև Պորփյուրի «Ներածության» հմտալից մեկնությունները Դավիթ Անհաղթը շարադրել է նախ հունարեն՝ VI դարի առաջին կեսին, իսկ այնուհետև դրանք թարգմանվել են հայերեն, հավանաբար, հեղինակի հսկողությամբ կամ մասնակցությամբ։

Հունաբան դպրոցի խոշորագույն նվաճումներից էր նաև հռչակավոր հույն իմաստասեր, անտիկ փիլիսոփայության կարկառուն ներկայացուցիչ Պլատոնի երկերի թարգմանությունը՝ կատարված VI դարի սկզբում[17]*։ Հունաբանները, մեծ մասամբ իրենց կրթությունն ստանալով Ալեքսանդրիայում, նորպլատոնականության այդ խոշորագույն կենտրոնում և հարելով նորպլատոնական ուղղությանը, կանգ չառան ոչ մի դժվարության առաջ և հայ ընթերցողին տվեցին իրենց հոգևոր հոր՝ Պլատոնի երկերի՝ «Տիմեոսի», «Եվտիփրոնի», «Մինոսի», «Սոկրատի պաշտպանության» և «Օրենքների» հմուտ թարգմանությունները։*

Պորփյուրի, Արիստոտելի և Պլատոնի երկերի թարգմանությունների շնորհիվ և հատկապես Դավիթ Անհաղթի աշխատություններով հայ գիտական գրականությունը, առաջին հերթին փիլիսոփայությունը մասնագիտանում ու աշխարհականանում է իր էությամբ ու բովանդակությամբ։ Այդ երկերը, հիմնականում նվիրված լինելով գոյաբանության, իմացաբանության, տրամաբանության, մասամբ նաև հասարակագիտության ու բարոյագիտության խնդիրներին, հայ իրականության մեջ դառնում են փիլիսոփայական գիտությունների զարգացման համար հաստատուն հիմք՝ համապատասխան հարուստ ու ճկուն տերմինաբանությամբ և բարձրացնում հայ փիլիսոփայական միտքը իր ժամանակի զարգացած ազգերի գիտության մակարդակին։

Հունաբան դպրոցի թարգմանությունների կարևորագույն ու մեծ մասը կազմող փիլիսոփայական գրականությունը կոչված էր զինելու հայ մտավորականներին գաղափարական գոտեմարտում, մի գրականություն, որն իր համա-

---

17 Տե՛ս Ս. Արևշատյան, Պլատոնի երկերի հայերեն թարգմանության ժամանակը, «Բանբեր Մատենադարանի», հ. 10, Երևան, 1971։

կողմանի և համապարփակ բնույթով պատասխանում էր գաղափարական վեճերում ծագող քաղաքական, դավանաբանական, բնագիտական և բարոյագիտական բազմապիսի կնճռոտ հարցերի[18]։

4. ԱՇԽԱՐՀԻԿ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄՏՔԻ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄԸ

Թարգմանությունների միջոցով հայ գիտնականներն սկսեցին արագորեն յուրացնել անտիկ ժառանգությունը։ Այդ ընթացքում ծնվեցին և աշխարհիկ մտավոր ուղղությանը հետևող հայ քերականների ու մտածողների առաջին ինքնուրույն ստեղծագործությունները։ Դրանց թվին են պատկանում Դավիթ Քերականի, Մովսես Քերթողի և Անանունի՝ V դարի վերջին քառորդում գրված մեկնությունները՝ նվիրված Դիոնիսիոս Թրակացու «Քերականությանը»[19]։

Հին հայ մտածողների և թարգմանիչների այդ խմբի հայացքները գտնվում էին հելլենիստական գիտության ուժեղ ազդեցության տակ։ Հայ մշակույթի և փիլիսոփայության աշխարհիկ ուղղության ձևավորման ընթացքում հելլենիստական այդ ավանդույթները զգալի վերելք էին ապրում, խթանելով միաժամանակ նաև ինքնուրույն փիլիսոփայական մտքի զարգացմանը։ Արվեստաբանական և գրականագիտական որոշ խնդիրներ ընդգրկող հին քերականության և ճարտասանության բնույթը հնարավորություն ընձեռեց հունաբան դպրոցի արդեն առաջին գործիչներին իրենց մեկնողական աշխատություններում արծարծել արվեստի էության սեփական ըմբռնումները, արտացոլել հայկական միջավայրի գեղագիտական պատկերացումները և գեղարվեստի զարգացման միտումները։ Այդ մեկնությունները չափազանց նշանակալից ու արժեքավոր են որպես աշխարհիկ գիտափիլիսոփայական բովանդակություն ունեցող առաջին երկեր, որոնք դուրս են գալիս քրիստոնեական փիլիսոփայության շրջանակներից, թեև որոշ գաղափարներ դրանց մեջ հարմարեցված են հայոց եկեղեցու շահերին։

Դիոնիսիոս Թրակացին և նրա հայ մեկնիչները սահմանում են քերականությունը որպես մի արվեստ, որը պատկանում է գիտության բնագավառին։ Սակայն էական տարաձայնությունը Դիոնիսիոսի ու նրա հայ մեկնիչների միջև սկսվում է խնկույն ևեթ, երբ սահմանվում է թե ինչպիսի գիտություն է այն։ Դիոնիսիոսը ելնում է էմպիրիկ սկզբունքից և գտնում, որ քերականությունը փորձի վրա հիմնված գիտություն է[20], մինչդեռ հայ մեկնիչների ամբողջ խումբը քերականության և առհասարակ արվեստի սահմանման հարցում ելնում է հակադիր՝ ռացիոնալիստական սկզբունքից։ Օրինակ, ըստ Դաւիթ Քերականի, փորձը կամ հմտությունը բնութագրվում է որպես «անկար սովորութիւն՝ ըստ նմանութեան երթալոյ անասնոց ի սովորական տեղիսն»[21], մինչդեռ արվեստը հենվում է բանականության վրա և այդ պատճառով կարիք ունի «առաւել գի-

18 Հունաբան դպրոցի գործունեության և գրական արտադրանքի մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Մանանդյան, Հունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928։ Նաև՝ *С. С. Аревшатян,* Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.), Ереван, 1973.

19 Տե՛ս *Н. Адонц,* Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Птг., 1915.

20 Նույն տեղում, էջ CXXIX. Տե՛ս նաև՝ *А. А. Адамян,* Эстетические воззрения средневековой Армении, Ереван, 1955, стр. 24—52.

21 Դաւիթ Քերական, Մեկնութիւն քերականին, հրատ. Գ. Ջահուկյանի, «Բանբեր Մատենադարանի», հ. 3, 1956, էջ 247։

տուփեանս»։ Այդ ռացիոնալիստական սկզբունքն իր ցայտուն արտահայտությունն է գտել **Մովսէս Քերթողի** *մոտ, որը մերժելով Դիոնիսիոս Թրակացու էմպիրիզմը, պնդում է, որ արվեստի աղբյուրը բանականությունն է, և որ արվեստ ստեղծողը միտքն է*[22]*։*

Նույն ռացիոնալիստական գիծը դրսևորվում է հայ քերականների մոտ նաև արվեստի դասդասման հարցում, որն էապես տարբերվում է հին հունական մտածողների դրույթներից։ Բաժանելով արվեստը բանական և գործնական մասերի, Դավիթ Քերականը ստորաբաժանում է դրանք երեք տեսակի՝ «բարի», «չար» և «միջակ»։ Ըստ Քերականի, բանական արվեստի բարի տեսակն է «գիրք ինչ և կամ երգք հոգևորք», չար՝ «թովչութիւնք և կախարդութիւնք», միջակ՝ «մրմունջք և նմանք նոցին»[23]*։ Նրա համար ընդունելի է միայն «բարի» արվեստը, որն զբաղվում է եկեղեցուն անհրաժեշտ գրական և երաժշտական երկերի ստեղծմամբ։ Քերականը մերժում է, այսպես կոչված, «միջակ» արվեստը, որն ընդգրկում է հոգևոր բովանդակություն չունեցող քնարերգությունը, երաժշտությունն ու պարարվեստը, մերժում է որպես անօգուտ, թեև նշում է, որ դրանք վնասակար չեն։ Հասկանալի է, որ ավելի ևս մերժելի է «չար» արվեստը, հեթանոսական ավանդույթների հետ կապված թովչությունն ու կախարդությունը։*

Չնայած Դավիթ Քերականի, Մովսես Քերթողի և այլ մեկնիչների աշխարհիկ մտածելակերպին, նրանց հայացքներում դրսևորվում է քրիստոնեական Հայաստանում իշխող արվեստի և գրականության գնահատման եկեղեցականաստվածաբանական ելակետը։ Նման գնահատության հիմքում ընկած օգտակարության չափանիշը բխում է առաքինության քրիստոնեական հասկացողությունից։ Դավիթ Քերականի ու նրա համախոհների համար հելլենիստական գեղագիտությունն ստեղծագործական վերամշակման ենթարկվեց երկրի յուրահատուկ հասարակական-քաղաքական պայմաններին համապատասխան։

Հունաբան դպրոցի ականավոր ներկայացուցիչներից էր նաև պատմահայր **Մովսէս Խորենացին**, *որի գրչին բացի «Հայոց պատմությունից» պատկանում են «Պիտոյից գրքի», «Ալեքսանդր Մակեդոնացու վարքի» ինչպես և, ամենայն հավանականությամբ, Փիլոն Եբրայեցու և Թեոն Ալեքսանդրացու թարգմանությունները։ «Պիտոյից գրքի» մեջ կան մի շարք ինքնուրույն հատվածներ, որոնք մուծված են շարադրանքի մեջ թարգմանչի կողմից և հիմք են տալիս խոսելու նաև նրա գեղագիտական հայացքների մասին։*

Մովսես Խորենացու աշխարհայացքում հելլենական կրթությունն ու աշխարհիկ մտածելակերպը զուգորդվում են քրիստոնեական գաղափարախոսության հետ, ինչպես այդ տեսանք Դավիթ Քերականի մոտ։ Մ. Խորենացին քրիստոնեական միաստվածության դիրքերից քննադատում է հեթանոսական կրոնը, մարդկանց երևակայության արդյունք հայտարարելով հեթանոսական աստվածներին։

Իր սոցիալ-քաղաքական հայացքներով Խորենացին հանդես է գալիս որպես հաղթանակած ֆեոդալիզմի գաղափարախոս։ Ավատատիրությունը, դասային նվիրապետությունը նրա համար անխախտ են և բնական, աստծո կողմից սահմանված։ Սակայն ամենաբնորոշն ու նորը Խորենացու հայացքներում

---

22 *Տե՛ս Н. Адонц*, Дионисий Фракийский..., стр. 161. *А. Адамян, նշվ. աշխ., էջ 41։*

23 **Դաւիթ Քերական**, *Մեկնութիւն քերականին, էջ 244։*

այն է, որ «Հայոց պատմությունը» շարադրելիս նա բացահայտում է իր՝ էությամբ աշխարհիկ պատմափիլիսոփայական և սոցիալ-քաղաքական կոնցեպցիան։ Այն տոգորված է բարձր հայրենասիրական պաթոսով և ազգային անկախության գաղափարով։ Խորենացին առաջինը շարադրելով Հայաստանի և հայերի ամբողջական ու սիստեմատիկ պատմությունը՝ սկսած հնագույն ժամանակներից մինչև V դարի կեսերը, այն ուղղակի ծառայեցրել է իր պատմափիլիսոփայության հիմնական գաղափարներին։

Իր խոսքը Խորենացին անմիջականորեն ուղղում է իր ժամանակակիցներին և կոչ անում հետևել քաջ նախնիների օրինակին։ Հայրենասիրությունը և հայրենիքի անկախության համար անձնազոհությունը ամենաբարձր առաքինություններն են, որ պետք է ունենան Հայաստանի ոչ միայն երևելի այրերը, այլև ողջ ժողովուրդը։ Այդ է ազատության և պետական անկախության վերականգնման երաշխիքը։

Մովսես Խորենացին զարգացրել է պետության գլուխ կանգնած թագավորի իդեալական կերպարի գաղափարը։ Այդպիսի իդեալական գահակալ նա համարում էր Տիգրան Մեծին։ Խոսելով Տիգրան Մեծի մասին՝ Խորենացին ողջ խորությամբ բացահայտում է ազգային սուվերենության իր ըմբռնումները, առաջ քաշելով այն չորս անհրաժեշտ հատկանիշները, որոնցով օժտված պետք է լինեն անկախ պետությունը, թագավորական իշխանությունը և թագավորի անձնավորությունը։

Ամենից առաջ, ըստ Խորենացու, թագավորը պետք է լինի իմաստության, տիրողականության և արիության ամենակատարյալ տիպար, որովհետև այդ հատկանիշները երաշխիք են այն նպատակների իրականացման, որոնց համար գոյություն ունի պետությունը։ Երկրորդ, այդպիսի թագավորի ղեկավարած պետությունը պետք է իր կարևորագույն նպատակն ունենա բոլոր հողերի տիրապետումն ու պաշտպանությունը, որոնք բնակեցված են տվյալ ժողովրդի կողմից կամ առաջ պատկանել են նրան, այդ հողերի վրա իրականացնի գերագույն իշխանություն և ապահովի բնակչության անվտանգությունը օտարերկրյա ոտնձգություններից։ Երրորդ, այն ժամանակվա պատկերացումներին համապատասխան, Խորենացին սուվերենության հասկացողության մեջ ներառնում է այլ ենթակա ժողովուրդների նկատմամբ իշխանության իրագործում և «օրինական» հարկահանություն, որը հարստացնում է պետության գանձարանը, նպաստում երկրի տնտեսական կյանքի ծաղկմանն ու նրա բնակիչների հարստացմանը։ Եվ, վերջապես, չորրորդ կարևոր հատկանիշը ռազմական հզորության ամրապնդումն է, որը պետական սուվերենության ապահովման երաշխիքն է, բանակի, նրա սպառազինման նկատմամբ մշտական հոգատարությունը, ռազմական հմտության և մարտական բարձր ոգու ապահովումը թագավորի առաջնակարգ խնդիրն ու պարտականությունն են։ Ըստ Խորենացու այդպիսի հատկանիշներով օժտված եղել է Տիգրան Մեծը, որը և գործել է դրանց համապատասխան։

Հայաստանի քրիստոնյա թագավորներից և ոչ ոք չարժանացավ Խորենացու այնպիսի գնահատականներին ու գովեստներին, որպիսին նա տվել է հին հայկական պետության ծաղկման շրջանի հեթանոս թագավորներին։ Տվյալ դեպքում հարցի կրոնական կողմը ետ է մղվում և առաջնակարգ նշանակություն է ստանում այս կամ այն թագավորի անմիջական ներդրումը անկախ հայկական պետության ստեղծման, նրա սուվերենության ամրապնդման գործում։

Իսկ երբ Խորենացին դառնում է իր ժամանակաշրջանին, երևան է գալիս հոգևոր իշխանության մեծարման, նրան աշխարհիկ իշխանությանը հակադրելու հակումը։ Երբեմն, ինչպես վերջին Արշակունիների օրոք, եկեղեցական իշխանությունը նույնիսկ հանդես է գալիս թագավորական իշխանության պաշտպանի և խնամակալի դերում։ Սակայն Խորենացին պատկանում էր հոգևորականության այն թևին, որը շուտ գիտակցեց թագավորական տան վերացման կործանարար լինելը երկրի ապագայի, ինչպես և եկեղեցու համար։

Բացահայտելով իր պատմափիլիսոփայությունը և սոցիալ-քաղաքական ըմբռնումները՝ Խորենացին նպատակամետ շարադրանքով ընթերցողին մոտեցնում է արդիականությանը, ցույց տալիս ստեղծված իրավիճակի անտանելի ծանրությունը և օտար լծի դեմ անհաշտ պայքարի անհրաժեշտությունը՝ հանուն Հայաստանի պետական անկախության վերականգնման։ Իր երկը նա ավարտում է հռչակավոր ողբով, որն արտահայտում է ոչ միայն հայրենիքի դառն ճակատագրի, Հայոց թագավորության անկման հետևանքով ստեղծված իր հայրենակիցների աղետալի վիճակի համար հեծող հայրենասերների վիշտը, այլև այդ թագավորության, ազգային անկախության վերականգնման երազանքը։

Մովսես Խորենացին առաջինն էր հայ մտածողներից, որ հանդես եկավ որոշակի պատմաքաղաքական գաղափարների համակարգով և դրանով իսկ հին հայկական իմաստասիրության մեջ դրեց շեշտված աշխարհիկ միտումներ ունեցող սոցիալ-քաղաքական մտքի պատմափիլիսոփայության հիմքերը։

Մովսես Խորենացու աշխարհիկ մտածելակերպը ցայտուն դրսևորվում է նաև նրա գեղագիտական հայացքներում, նրա արվեստի փիլիսոփայության մեջ։ «Պիտոյից գրքի» ընդմիջարկություններում Խորենացին պաշտպանում է իրականության ճշմարտացի արտացոլման գաղափարը և առաջնակարգ նշանակություն է տալիս արվեստի դաստիարակչական դերին։ Արվեստի օբյեկտն է, ըստ Խորենացու, կյանքի ճշմարտությունը, որն արտահայտվում է խաղի, արտասանության և կերպարի արտաքինի միջոցով։ Արվեստը, ինչպես և փիլիսոփայությունը, օգնում են մարդուն գտնելու չարից փախչելու և բարուն հասնելու միջոցներն ու ճանապարհները։ Ճշմարտացի արվեստը, ասում է Խորենացին, տալիս է մարդուն հոգեկան բավարարություն, հաճույք և միաժամանակ հանդիսանում է կյանքի ճանաչման միջոց, մինչդեռ կեղծ արվեստը մոլորեցնում է մարդկանց և վնաս հասցնում հասարակությանը։ Արվեստի բովանդակազրկման պատճառը Խորենացին համարում է նահանջը կյանքի ճշմարտությունից։ Նա բարձր է գնահատում հունական ողբերգությունը, մասնավորապես մեծ ողբերգու Եվրիպիդեսի վարպետությունը, որն իր ճշմարտացի արվեստի ուժով ներգործում է մարդկանց զգացմունքների վրա՝ վեհ գաղափարների և ազնիվ բնավորությունների դաստիարակման նպատակով։ Արվեստը պետք է օգտագործի հուզական ներգործության իր ուժը չարի մերկացման և բարու քարոզման նպատակով։ Մովսես Խորենացու առաջավոր գեղագիտական սկզբունքները, ռեալիստական արվեստի պաշտպանությունը և նրա կարևոր հասարակական ֆունկցիայի ճանաչումը դրական դեր խաղացին հայ էսթետիկական մտքի հետագա զարգացման գործում։

5. ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայ փիլիսոփայական մտքի աշխարհիկ ուղղության ամենակարկառուն ներկայացուցիչը հունաբան դպրոցի ականավոր գործիչ Դավիթ Անհաղթն էր (V—VI դդ.)։ Նրա ստեղծագործությունը վճռական դեր խաղաց փիլիսոփայական գիտության ձևավորման գործում։ Նրա երկերում իշխում է անտիկ մտածողության ոգին և ցայտուն կերպով դրսևորվում են սերտ կապերը հին հունական փիլիսոփայության գանձարանի հետ[24]։ Չնայած այն բանին, որ Ալեքսանդրիայում ուսում ստացած Դավթի փիլիսոփայության ակունքները գտնվում էին հին հունական և հելլենիստական աշխարհում, այդ աշխարհի շատ գաղափարներ Դավթի կողմից ներմուծվելով հայ իրականության մեջ, գտան այստեղ պարարտ հող և միահյուսվեցին հաղթանակած քրիստոնեական գաղափարախոսության հետ։ Բանն այն է, որ արիստոտելիզմի և նորպլատոնականության ուսմունքները վարպետորեն իրար զուգակցող Դավթի գործերում կատարվում էր շրջադարձ անտիկ, հեթանոսական աշխարհայացքից դեպի միջնադարյանը, քրիստոնեականը։

Դավթի փիլիսոփայությունը պատկանում է նորպլատոնականության այն ուղղությանը, որն իշխում էր V—VI դդ. Ալեքսանդրիայում։ Այն կարելի է բնորոշել որպես նորպլատոնականացված արիստոտելիզմ, իդեալիստական հիմքի վրա Պլատոնի, Արիստոտելի և Պյութագորասի ուսմունքները իրար միահյուսող, բայց և բնագիտությունը, մաթեմատիկային և տրամաբանությանը մեծ տեղ հատկացնող, իր ժամանակի համար առաջավոր մի ուղղություն, որին հատուկ էին մատերիալիստական հակումներ։ Այդ հակումներն առավել ցայտուն դրսևորվում էին իմացաբանության և տրամաբանության բնագավառներում, առանձնացնելով Ալեքսանդրիայի դպրոցը նորպլատոնականության այլ դպրոցներից։

Ըստ Դավթի, բոլոր գոյացությունների սկիզբն ու պատճառը աստված է։ Նա հետևում է աստծո գոյության տիեզերաբանական (կոսմոլոգիական) ապացուցման եղանակին, որն առաջադրել էր Արիստոտելը. «Թեև աստվածայինն ինքնին անճանաչելի է,— բացատրում է Դավիթը,— սակայն տեսնելով նրա կողմից ստեղծված իրերն ու արարածներին, ինչպես և աշխարհի կանոնավոր շարժումը, մենք ճանաչում ենք աստծուն մտածողությամբ ու բանականությամբ։ Անտեսանելին հեշտությամբ ճանաչվում է այն բանի միջոցով, որը տեսանելի է»[25]։ Թեև Դավիթը չի բաժանում նորպլատոնական տեսակետը աստծո անմիջական հայեցման մասին, սակայն նա ընդհանուր առմամբ դուրս չի

---

24 *Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական երկերն են՝ «Սահմանի իմաստասիրութեան», «Վերլուծութիւն ներածութեանն Պորփիւրի», «Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտելի» և «Մեկնութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտելի»։ Դրանց հեղինակային պատկանելության հիմնավորումը մանրամասն տե՛ս Ս. Արևշատյան, Դավիթ Անհաղթի ժառանգությունը նոր լուսաբանությամբ, «Բանբեր մատենադարանի», հ. 9, Երևան, 1969։*

25 Դավիթ Անհաղթ, *Սահմանք իմաստասիրության, քննական բնագիրը, թարգմ. գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1960, էջ 16։ Դավթի փիլիսոփայության մասին մանրամասն տե՛ս* *В. К. Чалоян,* Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946. Նույնի՝ *Հայոց փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 1975*. *С. С. Аревшатян,* Формирование философской науки в древней Армении, Ереван, 1973. *Տե՛ս նաև՝* Դավիթ Անհաղթ, *Երկեր, թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1980, էջ 42։*

գալիս նորպլատոնականության շրջանակներից։ Ըստ նրա, ստույգ ճանաչումը հնարավոր է աստվածային ստեղծագործություններից՝ բնությունից դեպի ինքը արարիչ բարձրանալու ճանապարհով։ Բարձրանալու առաջին աստիճանը նյութական իրերի ճանաչումն է, որը և կազմում է զգայական ճանաչման աստիճանը։ Առանց այդ աստիճանի անհնար է ճանաչել աշխարհը։ Երկրորդ աստիճանն զբաղվում է գոյաձևերի ճանաչմամբ, որը նյութական է ըստ իրի, բայց աննյութ է ըստ գաղափարի։ Այս աստիճանում ճանաչվում են իրերի կերպարանքները, վերացարկված նրանց նյութական մարմնից։ Իրենց բովանդակությամբ իրերի ձևերը նյութական են, նրանք չեն կարող գոյություն ունենալ առանց նյութի, ինչպես օրինակ, եռանկյունին կամ քառակուսին, սակայն ճանաչելիս միտքը անջատում է նրանց նյութից։ Այստեղ անցում է կատարվում ճանաչման զգայական աստիճանից դեպի բանականը։ Իսկ վերջին երրորդ աստիճանում տեղի է ունենում էության ճանաչումը, որն աննյութ է «և՛ իրականորեն, և՛ ըստ գաղափարի, ինչպես աստվածը, հրեշտակը, բանականությունը, հոգին»[26]։

Այսպիսով, ըստ Դավթի, ստույգ ճանաչման ընթացքում մարդը ճանաչում է նաև բնությունը, և սկսելով նյութական գոյերից, անցնելով իրերի աննյութ ձևերի ըմբռնման միջով, հասնում է աստվածային կեցության՝ այդ բացարձակ աննյութ աշխարհի ընկալմանը, որով և ավարտվում է ճանաչման պրոցեսը։

Ճանաչման այդ աստիճաններին համապատասխան Դավիթը դնում է գիտությունների դասակարգման և աստիճանական ուսումնասիրության հարցը, սկզբից բնագիտության, որն զբաղվում է նյութական իրերի ուսումնասիրմամբ, այնուհետև՝ մաթեմատիկայի՝ մարմինների աբստրակտ ձևերի, և հետո միայն աստվածաբանության (մետաֆիզիկայի) ուսումնասիրման հարցը, որը զբաղվում է աննյութ աշխարհի ճանաչմամբ։

Ստույգ գոյության տիեզերաբանական ապացուցման եղանակը, որը հաստատում է աստվածային կեցությունը նրա ստեղծագործության, այսինքն բնության ճանաչման միջոցով, հանգեցնում է Դավթին ոչ միայն մարդուն շրջապատող աշխարհի՝ այդ «անառարկելի, անկասկած գոյացության» ռեալականության ընդունմանը, որը գոյություն ունի նրա գիտակցությունից անկախ, այլև այդ աշխարհի ճանաչման հնարավորությունը և անհրաժեշտությունը։

Դավիթը հետևողականորեն բացահայտում է ագնոստիկների և ռելյատիվիստների, սկեպտիկների և սոփեստների պնդումների անհեթեթությունը, որոնք ժխտում էին աշխարհի ճանաչման հնարավորությունը և այդ կապակցությամբ փիլիսոփայության՝ որպես գիտության գոյության իրավունքը։ Այդ մտածողների թվին էր պատկանում առաջին հերթին հին հունական փիլիսոփա սկեպտիկ Պիհռոնը, որի դեմ և ուղղված է Դավթի «Սահմանք իմաստասիրության» երկը։ Քննադատելով իր հակառակորդին՝ Դավիթը պնդում է, որ գոյերն սկզբունքորեն ճանաչելի են, և այն տեղեկությունները, որ տալիս են մեզ մեր զգայարաններն ու նրանց վրա հենվող բանականությունը, բավարար են աշխարհը ճանաչելու համար։

Ռելյատիվիզմի հետևորդները պնդում են, թե ճանաչումն առհասարակ անհնարին է՝ գոյերի մշտական շարժման ու փոփոխման պատճառով։ Դավիթը հեր-

---

26 Դավիթ Անհաղթ, Սահմանք իմաստասիրության, Երևան, 1960, էջ 12։

քում է նրանց պատճառաբանությունները, ասելով, որ գույներն իսկապես շարժվում ու փոփոխվում են, սակայն դրանց ճանաչումը հնարավոր է, որովհետև գույների մասին եղած գիտությունը՝ «փիլիսոփայությունը վերաբերում է ոչ թե մասնավորին, որը գտնվում է շարժման մեջ, այլ ընդհանուրին, որը չի փոփոխվում և միշտ լինում է միևնույնը»[27]։ Գույների շարժման փոփոխման ճանաչման միջոցով փիլիսոփայությունը կարող է ըմբռնել այն, ինչ որ նրանցում անփոփոխ ու հավերժ է, այսինքն՝ հասնել իրի էությանը և տալ դրա սահմանումը։

Դավիթն առանձին արծարծում է սահմանման հարցը, որի հետ նա անմիջականորեն կապում է փիլիսոփայության առարկայի, խնդրի և էության սահմանումը։ Այդ հարցին սկեպտիցիզմի դեմ մղած իր պայքարում Դավիթը մեծ նշանակություն է տալիս։ Ըստ Դավթի, այն առարկան, որը չի ենթարկվում սահմանման, հնարավոր չէ ճանաչել։ «Եթե որևէ մեկը ցանկանում է մտածել և խորհել մի որևէ իրի մասին, նա նախ և առաջ պետք է իմանա այդ իրի բնությունը, այսինքն՝ նրա սահմանումը»[28], որովհետև ըստ Դավթի, հնարավոր չէ որևէ բան ճանաչել, եթե այն հնարավոր չէ սահմանել։

Գիտական մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում այն հանգամանքը, որ սահմանումը, որպես տրամաբանական կատեգորիայի առաջացում, Դավիթը բացատրում է մարդկանց կենսական, գործնական կարիքներով։ Հողային հարաբերությունները, ըստ Դավթի, հենց այն աղբյուրն են, որից և բխել, իսկ այնուհետև դարձել է տրամաբանության սեփականություն սահմանումի գաղափարը։ «Անհրաժեշտ է գիտենալ,— ասում է նա,— որ սահմանումն առաջ է եկել գյուղերի և ագարակների սահմաններին նմանվելուց, որովհետև մեր նախնիները, երկու ծայրահեղություններից՝ ավելորդությունից ու պակասությունից խուսափելու համար, ստեղծեցին սահման դնելը, որպեսզի վայելեն իրենց ունեցածը և ձեռք չտան ուրիշինը։ Ահա այդպես է և սահմանումը, որը սահմանագծելով տվյալ առարկան, զատում է նրան այլ իրերից»[29]։ Այսպիսով, սահմանման տրամաբանական կատեգորիան Դավիթը դուրս է բերում ոչ թե մտածողությունից, այլ օբյեկտիվ իրողությունից, հողային հարաբերություններից։ Մատերիալիստորեն է նա լուծում նաև տարբեր գիտությունների ծագման հարցը, բացատրելով այն մարդկանց նյութական պահանջներով[30]։

Աշխարհի ճանաչման և դրա շնորհիվ աստծուն մոտենալու լավագույն միջոցը, ըստ Դավթի, փիլիսոփայական գիտությունն է։ Ճանաչման պրոցեսն ընթանում է երկու ճանապարհով, և ըստ այդմ էլ այն ունի երկու ձև՝ զգայական և բանական։ Մի ձևից մյուսին հասնելու համար ճանաչումն անցնում է հինգ իրար նախապատրաստող աստիճաններ։ Ճանաչման առաջին և ստորին աստիճանը զգայությունն է, այնուհետև հաջորդաբար գալիս են երևակայությունը, կարծիքը, խոհականությունը և բանականությունը։ Զգայությունը, երևակայությունը և չհիմնավորված կարծիքը տալիս են փորձնական, էմպիրիկ գիտելիքներ։ Երևակայությունը, հիմնավորված կարծիքը և խոհականությունը հիմք են ծառայում արվեստի համար։ Միայն խոհականությունն է տալիս գիտական գիտելիք, մակացություն, իսկ բանականությունը, որը ճանաչման վերջին և բարձ-

---

27 Անդ։
28 Անդ, էջ 22։
29 Անդ, էջ 36։
30 Անդ, էջ 152։

բազուն ատրիճանն է, հանդիսանում է ամենաստույգ և մարդկանց կատարելագործման համար ամենակարևոր գիտության՝ փիլիսոփայության հիմքը։

Խոսելով մարդու ճանաչողական ընդունակությունների մասին՝ Դավիթը որոշակիորեն զատում է իրարից ճանաչման պրոցեսի զգայական ու բանական աստիճանները։ Զգայությունն ու երևակայությունը, ըստ Դավթի, տալիս են էմպիրիկ, մասնակի գիտելիքներ գոյերի մասին։ Իսկ խոհականությունն ու բանականությունը կազմում են ճանաչման ավելի՝ բարձր՝ ռացիոնալ ձևը, որն ըմբռնում է գոյերի էությունը, իրերն ընդհանուր առմամբ։ Ճանաչման բոլոր ձևերն ու աստիճանները Դավթի իմացաբանական սիստեմում գործ ունեն մարդու գիտակցությունից դուրս գտնվող արտաքին աշխարհի ընկալման ու ճանաչման հետ։ Նրանց բովանդակությունը կազմվում է օբյեկտիվ ու ռեալ գոյություն ունեցող իրերի և երևույթների հատկություններն ու էությունը արտացոլող տվյալներից։ Նման ըմբռնումն, անշուշտ, Դավթի իմացաբանության մատերիալիստական բնույթի վկայությունն է, որը պատահական չէր նորպլատոնականության Ալեքսանդրյան դպրոցի սան Դավթի համար, մի դպրոց, որտեղ Պլատոնի իդեալիստական փիլիսոփայությունից բացի, մեծ ազդեցություն ուներ պերիպատետիզմը, Արիստոտելի ուսմունքը՝ իր հիմնականում մատերիալիստական իմացաբանությամբ և տրամաբանությամբ։

Դավիթը գտնում է, որ մարդուն հատուկ է փիլիսոփայել գլխավորապես գոյերի ու իր վարքի մասին։ Եվ այդ պատճառով նա բաժանում է փիլիսոփայությունը երկու մասի՝ տեսական, որն զբաղվում է օբյեկտիվ գոյություն ունեցող իրերի ճանաչմամբ, և գործնական, որի նպատակն է մարդկային հոգին հասցնել կատարելության, արդարության ու բարու։ Բացի դրանից, ըստ Դավթի, փիլիսոփայության նման բաժանման մյուս հիմքն այն է, որ ինքը՝ հոգին, ունի երկու բնույթի հատկություններ՝ ճանաչողական ու կենդանական։ Ճանաչողական հատկությունները վերը նշված զգայությունը, երևակայությունը, կարծիքը, խոհականությունը և բանականությունն են, որոնց շնորհիվ և կատարվում է աշխարհի ճանաչումը և որոնց զարգացմանը ծառայում է տեսական փիլիսոփայությունը։ Իսկ հոգու կենդանական հատկություններն են՝ կամքը, ընտրողությունը, ցանկությունը, ցասումը և համաձայնությունը, որոնցով զբաղվում է գործնական փիլիսոփայությունը։ Նրա նպատակն է առաջնորդել մարդուն, զսպել կրքերը, հաղթահարել ցասումն ու ցանկությունը։ Փիլիսոփայության նպատակն է տանել մարդուն դեպի ճշմարտությունը և սովորեցնել՝ ինչպես խուսափել արատներից ու չարությունից։ Իսկական փիլիսոփան, ըստ Դավթի, «նա չէ, ով շատ բան գիտե, և նա չէ, ով շատ բաների մասին կարող է դատել, այլ նա, ով վարում է մաքուր և անարատ կյանք»[31]։ Գիտությունն ինքնանպատակ չէ, այն պետք է ծառայի մարդկային հոգու կատարելագործմանը, օգնի մարդուն ընտրել բարին և մերժել չարը։ Բարին, ըստ Դավթի, բարձր է ճշմարտությունից, և պետք է կարողանալ արդարության ու բարու համար երբեմն մեղանչել ճշմարտության դեմ, որովհետև ամեն մի ճշմարտություն բարի չէ։ Փիլիսոփայության նպատակն է միշտ խուսափել չարից և պատրաստել հոգին՝ նրա զնդանից, մարմնից ազատվելուն։ Մարդն օժտված է կամքի ազատությամբ և հավասարապես հակված է ինչպես դեպի չարը, նույն-

---

31 Անդ, էջ 140։

պես և դեպի բարին։ Փիլիսոփայությունը հենց ցույց է տալիս չարից խուսափելու և բարուն հասնելու ուղիները։

Այդպիսին են Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական կոնցեպցիայի հիմնական գծերը։ Հատունանալով Ալեքսանդրիայի նորպլատոնական դպրոցի գաղափարական ազդեցության տակ, մի ուղղություն, որը ձգտում էր անտիկ, հեթանոսական փիլիսոփայությունը հաշտեցնել ու ձուլել քրիստոնեության հետ, Դավիթը հայ իրականության մեջ իր գաղափարներով համահնչուն էր ավատատերերի այն շրջանի տրամադրություններին, որը քրիստոնեությունն ընդունելով, չէր ուզում երես դարձնել անտիկ մշակույթից և ձգտում էր համալրել քրիստոնեական գաղափարախոսությունը հեթանոս հին աշխարհին հատուկ գիտությամբ։ Այդ առումով հունաբան դպրոցի ողջ գործունեությունը նպաստում էր այդ հասարակական պահանջի իրականացմանը։ Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայության ընդունմանն ու տարածմանը Հայաստանում նպաստում էր նրա նորպլատոնական հայացքների իդեալիստական սինկրետիզմը, որը բավարարում էր ոչ միայն հայ ավատատիրության աշխարհիկ գաղափարախոսությանը, այլև քրիստոնեական արդեն հաղթանակած ուսմունքի կարիքներին։ Այդ տեսակետից լիովին հասկանալի է դառնում այն հանգամանքը, որ Դավթի փիլիսոփայական ժառանգությունն այդքան հաստատորեն մտավ հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ և մեծ ազդեցություն գործեց միջնադարյան Հայաստանի մտածողների ու գաղափարախոսների վրա։ Դավթի փիլիսոփայությունը, ինչպես և հունաբան դպրոցի ողջ արտադրանքը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության աշխարհիկ հիմքը դնելով, մեծապես ազդեց հայ ֆեոդալական մշակույթի և հատկապես պրոֆեսիոնալ փիլիսոփայական մտքի հետագա զարգացման վրա։

6. ԲՆԱՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՃՇԳՐԻՏ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ: ԱՆԱՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՑԻ

Հայ փիլիսոփայական մտքի աշխարհիկ ուղղությանն է պատկանում նաև անվանի մաթեմատիկոս, տիեզերագետ և մանկավարժ **Անանիա Շիրակացին** (610—685), որը հանդիսանում է բնական, ճշգրիտ գիտությունների հիմնադիրը Հայաստանում և բնագիտական ուղղության հիմնադիրը հայ միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ։ Ճիշտ է, Անանիա Շիրակացու մոտ քրիստոնեական ոգին դրսևորվում է ավելի ուժգին, քան ասենք, V—VI դդ. հունաբան դպրոցի գործիչների մոտ, և նա փաստորեն ձգտում է հելլենական գիտության նվաճումները մոտեցնել եկեղեցական դրույթներին՝ դրանց հիմնավորումը տալու համար, բայց այնուամենայնիվ, չնայած իր անհետևողականությանը, նա հանդես է գալիս որպես բնական գիտելիքների և բնափիլիսոփայության խոշորագույն ներկայացուցիչը վաղ ֆեոդալական Հայաստանում։ Շատ հաճախ Անանիա Շիրակացին իր գործերում դիմում է Աստվածաշնչին, համաձայնեցնում իր մտքերը Ս. Գրքի դրույթների հետ, բայց չի խորշում «բարի արտաքին» փիլիսոփաներից, հին հունական հեթանոս գիտնականներից, եթե նրանց տեսակետները այս կամ այն չափով կարելի է հարմարեցնել եկեղեցու գաղափարներին։ Իսկ երբեմն էլ նա լռելյայն անց է կացնում այնպիսի դրույթներ տիեզերագիտական, բնափիլիսոփայական հարցերում, որոնք տարբերվում են

եկեղեցու կողմից ընդունված պաշտոնական դրույթներից և պաշտպանում է անտիկ գիտության առաջադեմ տեսակետներն ու գաղափարները։

Անանիա Շիրակացին փիլիսոփայության հիմնական հարցը լուծում է հօգուտ աստծո՝ գերբնական աննյութ էության, առաջնության։ Աստված, ըստ Շիրակացու, լինելով անսկիզբ ու անարար, ստեղծել է ողջ տիեզերքը, երկիրն ու Երկինքը, կենդանական ու բուսական աշխարհը ի վայելում իր գերագույն ստեղծագործության՝ մարդու։ Իր գոյության պատճառը աստված կրում է ինքն իր մեջ, ի տարբերություն նյութական աշխարհի գոյերի, որոնց լինելության պատճառն իրենցից դուրս՝ աստծո մեջ է։ Եվ այդ գերագույն աննյութ էակը հնարավոր չէ ճանաչել, «Նրա էությունը չի ըմբռնվում (մարդկային) բանականությամբ, չի սահմանվում խոսքով, և նա է սկիզբն ու արարիչը բոլոր նյութական (զգալի) և հոգևոր (իմանալի, աննյութ) գոյերի»[32]։ Աստծո գոյության մասին մարդ կարող է իմանալ նրա ստեղծագործության, այսինքն՝ բնության ճանաչման միջոցով։ Ինչպես տեսնում ենք, Շիրակացին ևս հետևում է աստծո գոյության տիեզերաբանական ապացուցման եղանակին, մի եղանակ, որն աստծո առաջնությունն ու առհասարակ գոյությունն ապացուցելու համար պարտադիր է դարձնում բնության ճանաչումը։

Շիրակացին զարգացնում է հին հունական փիլիսոփայության մեջ տարածված ուսմունքը չորս տարրերի մասին։ Համաձայն այդ տեսության, ողջ տիեզերքը գոյացել է չորս էլեմենտներից՝ կրակից, օդից, ջրից և հողից։ Թեև այդ չորս տարրերը, ըստ Շիրակացու, իրենք առաջ են եկել «անսկիզբն սկզբից», այսինքն՝ աստծուց, սակայն դրանց հետագա գոյությունը և դրանցից բաղկացած աշխարհի զարգացումը տեղի է ունենում բնականորեն՝ շնորհիվ այդ էլեմենտների համագործակցության։ Տարրերը համագործակցում են ընդհանուր հատկությունների միջոցով. այսպես, կրակին հատուկ է ջերմությունն ու չորությունը, օդին՝ ջերմությունն ու խոնավությունը, ջրին՝ խոնավությունն ու ցրտությունը, հողին՝ ցրտությունն ու չորությունը։ Կապվելով իրար հետ ընդհանուր հատկանիշներով, տարրերի մշտական համագործակցման ու փոխներգործման միջոցով ստեղծվում է նյութական իրերի աշխարհը, իր ողջ բազմազանությամբ։ Այդ ճանապարհով առաջացող իրերը ձեռք են բերում նոր հատկություններ, պահպանում իրենց գոյությունը որոշ ժամանակ, իսկ երբ իրի մեջ գործող ներքին կապող ուժերը թուլանում են, իրը ոչնչանում է, բայց նրա նյութական սուբստրատը սկիզբ է տալիս նոր իրի գոյության։ Աշխարհը հավերժ է, «որովհետև գոյացումը անէացման սկիզբն է, իսկ անէացումը իր հերթին՝ գոյացման սկիզբը։ Եվ այս անվնաս հակադրության շնորհիվ աշխարհը ստանում է իր հավերժությունը»[33]։

Բնությունը մարդու կողմից ճանաչվում է, ըստ Շիրակացու, երկու ձևով՝ զգայական և բանական։ Մեծ նշանակություն ունի ճանաչման առաջին, զգայական ձևը, որն անմիջականորեն կապվում է նյութական գոյերի հետ և ընկալում նրանց հատկությունները։ Ճանաչման այդ ձևն իրականացվում է զգայարանների միջոցով և հաղորդում է ճանաչող մարդուն ամենաճշգրիտ և հուսալի տեղեկություններ, թեև երբեմն կարող է և սխալվել։ Զգայության սխալ-

32 Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն*, 1940, էջ 3։

33 Ա. Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն*, էջ 31 («զի լինելութիւն իցէ սկիզբն ապականութեան, և ապականութիւն դարձեալ անդրէն իցէ սկիզբն լինելութեան։ Զի այսմ անվնաս հակառակութենէ աշխարհ առցէ զտևողութիւն»)։

ները լրացնում է բանականությունը, որը ճանաչման երկրորդ, ավելի բարձր ձևն է։ Հենվելով զգայարանների վրա՝ բանականությունը կարողանում է ըմբռնել իրի էությունը, իմանալ ոչ միայն դրա ներկա վիճակը, այլև անցյալն ու ապագան։ Սակայն բանական ձևը զորեղ է միայն զգայականի հետ զուգակցված, քանի որ բանականությունը կախման մեջ է գտնվում զգայարաններից։

Որպես բնագետ-փիլիսոփա Անանիա Շիրակացին մեծ տեղ է տալիս փորձին, իրերի և երևույթների դիտմանն ու զննությանը, որով և տարբերվում է նախորդ հայ փիլիսոփաներից։

Անանիա Շիրակացին արծարծում է մեծ մասամբ բնափիլիսոփայական հարցեր և դրանց լուծման ընթացքում դրսևորում իր աշխարհայացքը։ Նա պաշտպանում է անտիկ աշխարհում և քրիստոնեական տիեզերագիտության մեջ տարածված գեոցենտրիզմի, երկրակենտրոնության ուսմունքը։

Ըստ Շիրակացու, երկիրը շրջապատող վերին հրեղեն երկինքը, որը բաղկացած է ամենամաքուր կրակից, ընդգրկում է ամբողջ աշխարհը։ Գեոցենտրիզմի տեսությունը, որը քրիստոնեական եկեղեցու հայրերը վերցրել էին արիստոտելյան-պտղոմեոսյան սիստեմից, պարունակում էր արդեն «առաջին շարժիչի»՝ աստծո գոյության գաղափարը։ Սակայն այդ տեսության ամենաէական մասը նրա ուսմունքն էր երկրի գնդաձևության մասին, որը, դժբախտաբար, եկեղեցու հայրերի մեծ մասը չընդունեց։ Միայն մի քանի, առավել լուսավորյալ վաղքրիստոնեության ներկայացուցիչներ, ինչպիսիք էին՝ Հովհան Փիլոպոնը, Բարսեղ Կեսարացին, ընդունում էին երկրի գնդաձևության տեսությունը։ Անանիա Շիրակացին պատկանում է այդ հեղինակների թվին։ Ի տարբերություն եկեղեցու կողմից այդ ժամանակ ընդունված Կոզմաս Ինդիկոպլևստի (Հնդկաչու) հետադիմական տեսության, որը քարոզում էր երկրի տափակության սկզբունքը, Շիրակացին պաշտպանում է արիստոտելյան, պտղոմեոսյան ուսմունքը։

Երկրի ձևի հետ սերտորեն կապված էր հակոտնյաների՝ անտիպոդների հարցը, այսինքն՝ հին փիլիսոփաներին ու գիտնականներին շատ զբաղեցնող այն հարցը, թե կա՞ արդյոք կյանք, կա՞ն մարդիկ երկրի հակառակ կողմի վրա, որովհետև ինքնըստինքյան հարց է ծագում՝ ինչպիսի՞ն է այդ մյուս կողմը, եթե առհասարակ այն գոյություն ունի։ Երկրի գնդաձևության ուսմունքի հետևորդը, բնականաբար, պետք է հետևողական լինելու համար ընդուներ հակոտնյաների գոյությունը, մինչդեռ քրիստոնեական տիեզերագիտությունը չէր ընդունում այդ տեսակետը, մերժում էր մարդկանց և առհասարակ կենդանի էակների գոյությունը երկրի մյուս կողմի վրա, որովհետև այդ կապված էր, նախ, երկրի գնդաձևության ընդունման հետ և, երկրորդ, հակասում էր Ս. Գրքի այն դրույթին, թե երկիրը հաստատված է ջրերի վրա։

Շիրակացին, որպեսզի մեղանչած չլինի իր գիտական համոզմունքների դեմ և միաժամանակ համաձայնեցնի գիտությունն իր քրիստոնեական խղճի հետ, ասում է, որ նա մի ժամանակ «ընդունում էր հակոտնյաների գոյությունը», բայց կարծելով, որ «այդ համապատասխանում է Աստվածաշնչին»։ Այս հարցն այնքան էր զբաղեցնում նրան, որ նույնիսկ երազում մտածում էր դրա մասին, և երազում էլ գտավ լուծումը. ինքը Արևը պատասխանեց նրա հարցին, ասելով, որ երկրի մյուս կողմը, երկրի տակը կենդանիներ և մարդիկ չկան, «իսկ այնտեղ ես (Արևս) լույս եմ տալիս սարերին և ձորերին և անկեն-

դան կիրճերին»[34]։ Այսպիսով, Շիրակացին ի վերջո մերժում է հակոտնյաների գոյությունը, որովհետև, ինչպես պարզվում է, դա չի համապատասխանում Ս. Գրքին, բայց շարունակում է պաշտպանել այն կարծիքը, որ գիշեր ժամանակ արևն անցնում է երկրի մյուս կողմը և լուսավորում է անմարդաբնակ սարերն ու ձորերը։ Նման ելք գտնելով՝ Շիրակացին չի վերանայում երկրի գնդաձևության տեսությունը, գտնելով, որ այդպիսի լուծումը հարմար է և կրոնի, և գիտության համար։

Ջգտելով բնական պատճառներով բացատրել երկնային մարմինների հատկությունները, Շիրակացին ծաղրում է քաղդեացի աստղագետներին, «որոնք լուսատուների և համաստեղծությունների մեջ արարիչներ տեսան և համարեցին նրանց աստվածներ»։ Հեթանոսական սնահավատությունների և հակագիտական աստրոլոգիական պատկերացումների քննադատությունն զգալի տեղ է գրավում Շիրակացու ժառանգության մեջ։ Այդ հարցը Շիրակացու, ինչպես և նրա գաղափարական նախորդ Եզնիկ Կողբացու մոտ, ենթարկված է կամքի ազատության խնդրին։ Բայց, ի տարբերություն Կողբացու, Շիրակացին աստրոլոգիան՝ աստղահմայությունը, մարդկանց կյանքը երկնային մարմինների հետ կապելն ու գուշակություններ անելը, ինչպես և առհասարակ ֆատալիզմը քննադատում է ոչ թե աստվածաբանության, այլ բնագիտության ու բնափիլիսոփայության տեսանկյունից՝ քննադատության ընթացքում շարադրելով իր աստղաբաշխական, տիեզերագիտական հայացքները։

Անանիա Շիրակացու բնափիլիսոփայության, նրա բնագիտական հայացքների արժեքավոր կողմն այն է, որ նա կանգնած էր իր ժամանակի գիտության առաջավոր դիրքերում, շարունակում էր հելլենիստական մշակույթի գիծը վաղ միջնադարյան Հայաստանի պայմաններում։ Ճիշտ է, Շիրակացու բնագիտական հայացքների վրա զգացվում է քրիստոնեական աշխարհայացքի կնիքը, մի բան, որն անխուսափելի էր միջնադարի հեղինակների համար, սակայն, այդուհանդերձ, նա կարողացավ զուգակցել գիտությունն ու հավատը այնպիսի եղանակով, որ զգալի տեղ թողեց բնական ու ճշգրիտ գիտելիքների համար։

Հայ բնագիտական և բնափիլիսոփայական մտքի զարգացման համար մեծ նշանակություն ունեցան հին հունական և վաղ քրիստոնեական հեղինակների գործերի թարգմանությունները, կատարված V—VII դարերում։ Առաջին հերթին այստեղ պետք է նշել IV դարի հույն գիտնական, անվանի եկեղեցական հեղինակ Բարսեղ Կեսարացու «Մեկնութիւն վեցօրեայ արարչութեանն» երկի հայերեն թարգմանությունը, որը կատարվել է V դարի 30—40-ական թվականներին, հավանաբար Եզնիկի կողմից։ Այդ գործից են օգտվել շատ ու շատ հայ հեղինակներ՝ սկսած Եզնիկ Կողբացուց, քաղելով այնտեղից և իրենց տիեզերագիտական, և կենսաբանական, և աշխարհագրական ու այլ բնագիտական տեղեկությունները։ Արժեքավոր էր նաև Արիստոտելին վերագրվող «Յաղագս աշխարհի» երկի թարգմանությունը։

Շիրակացուց հետո բնագիտական ուղղությունը հարստանում է երկու արժեքավոր երկերի թարգմանությամբ։ Դրանք Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» և Գրիգոր Նյուսացու «Յաղագս մարդոյ կազմութեան» բնափիլիսոփայական մարդակազմական երկերն են, որոնք 712 թ. թարգմա-

---

34 Նույն տեղում, էջ 13։

նում է անվանի գիտնական Ստեփաննոս Սյունեցին։ Այս երկերի թարգմանության շնորհիվ ստեղծվում և հղկվում են հայ բժշկագիտական ու բնափիլիսոփայական բազում տերմիններ, որոնք հետագայում լայնորեն տարածվում են միջնադարյան գիտական գրականության մեջ։ Ստեփաննոս Սյունեցին գրում է նաև ինքնուրույն գիտական աշխատություններ, հատկապես նշելի է Թրակացու «Քերականության» մեկնությունը։

Սյունեցու գրական վաստակի մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում Կեղծ-Դիոնիսիոս Արեոպագացու երկերի թարգմանությունը։ 716—717 թթ. Սյունեցին, Դավիթ Հյուպատի աշխատակցությամբ, թարգմանում է Արեոպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան», «Յաղագս եկեղեցական քահանայապետութեան», «Յաղագս աստուածային անուանց», «Յաղագս խորհրդականի աստուածաբանութեան» ծավալուն երկերը և տասը թղթեր։

Ստեփաննոս Սյունեցու թարգմանությունները հարստացրին հայ փիլիսոփայական, բնագիտական և աստվածաբանական գրականությունը և ավելի ճոխացրին դրա տերմինաբանությունը։

V—VIII դարերի հայ փիլիսոփաների ինքնուրույն երկերը և թարգմանությունները հայ միջնադարյան գրականության ու գիտական մտքի ամենափայլուն նվաճումներից են։ Մաշտոցյան և հունաբան դպրոցների մեծագույն երախտիքը հայ մշակույթի զարգացման գործում այն է, որ նրանք հայ գիտական միտքը բարձրացրին ժամանակի առաջավոր գիտության մակարդակին։

Վաղ միջնադարում հայ մտածողներն ու գիտնականները, հենվելով գլխավորապես հելլենիստական և վաղ քրիստոնեական շրջանի գիտության նվաճումների վրա, ստեղծեցին ինքնատիպ և մեծարժեք երկեր՝ փիլիսոփայության և բնագիտության տարբեր մարզերում, ամուր հիմքեր ստեղծելով հայ տեսական մտքի և հատկապես փիլիսոփայության հետագա զարգացման համար։

ԳԼՈՒԽ ՔՍԱՆԵՐԿՈՒԵՐՈՐԴ

ԲՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

1. ՏԻԵԶԵՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Վաղ միջնադարյան հայ գիտությունը V—VII դդ. զարգանում էր՝ չխզելով իր կապն անտիկ գիտության առաջադեմ ավանդույթների հետ։

Անտիկ գիտության ժառանգության մեջ առաջատար էր փիլիսոփայության ընդհանուր համակարգում հանդես եկող տիեզերագիտությունը։ Անդրադառնալով աշխարհագրական և տիեզերագիտական հայացքների զարգացմանն անտիկ դարաշրջանում, կարելի է նշմարել այն հիմքը, որը նախադրյալներ ստեղծեց դրանց զարգացման համար վաղ միջնադարյան Հայաստանում։ Անտիկ գիտության ընդհանուր տեսական հիմունքների զարգացման մարզում կարևոր տեղ էին գրավում կոսմոգոնիական հայացքները հին Հունաստանում։ Կոսմոգոնիական և աշխարհագրական տեսությունները, հանդես գալով փիլիսոփայության ընդհանուր համակարգի մեջ, պայմանավորեցին տիեզերագիտության առաջացումը։ Գիտության այդ բնագավառի զարգացման խնդրում նշանակալից դեր խաղաց Արիստոտելը (մ. թ. ա. 384—322 թթ.). նա գիտականորեն հիմնավորեց երկրի գնդաձևության գաղափարը։

Երկրի, որպես տիեզերական մարմնի, ուսումնասիրությունը հանգեցրեց աստղագիտության զարգացմանը[1]*, որն առավել ցայտուն արտահայտվեց Եվդոքսոս Կնիդացու (մ. թ. ա. 406—355), Արիստարքոս Սամոսացու (մ. թ. ա. 320—250), Ապողոնիոս Պերգացու (մ. թ. ա. 250—205), Հիպպարքոսի (մ. թ. ա. 160—125 թթ.), Պլինիոս Ավագի (23—79 մ. թ.) և Կլավդիոս Պտղոմեոսի (մոտ 83—168 թթ.) աշխատություններում։*

Տիեզերքի կառուցվածքի մասին արիստոտելյան-պտղոմեոսյան համակարգի հիմքում ընկած էր երկրակենտրոն աշխարհընկալումը, որը պյութագորականների պատկերացման[2] *և Արիստարքոս Սամոսացու հին արեգակնակենտրոն համակարգի*[3] *հետ համեմատած հետադիմական էր։ Իսկ միջնադա-*

---

[1] *Տիեզերագիտական հին և նոր սխեմաների մասին տե՛ս H. Alfven,* How should We Approach Gosmology?—В сб.: «Вопросы физики и эволюции космоса», посвященном 70-летию академика В. А. Амбарцумяна, Ереван 1978, էջ 9—37։

2 *Վ. Ի. Լենինը գրելով Տիեզերքի կառուցվածքի վերաբերյալ պյութագորականների պատկերացման մասին, ըստ որի դրա կենտրոնում կրակն էր, նշում է. «Սակայն այդ կրակը նրանց մոտ արեգակը չէր» (В. И. Ленин,* Философские тетради, М., 1973, стр. 224).

[3] *Տե՛ս G. Abetti,* The History of Astronomy, London, 1954, էջ 34—35, *И. Н. Веселовский,* Кеплер п Галилей, "Историко-астрономические исследования. вып. XI, М., 1972, стр. 25.

րում, լինելով հարմարեցված տիրող դասակարգի գաղափարախոսությանը, այն, նույնիսկ, ինչ-որ չափով արգելակում էր գիտության առաջընթացը։ Սակայն Տիեզերքի կառուցվածքի մասին Արիստոտելի և Պտղոմեոսի տեսության առավել նշանակալից մասն էր երկրի և տիեզերական այլ մարմինների գնդաձևության գաղափարը, որը նախադրյալներ ստեղծեց դրանց վերաբերյալ գիտությունների զարգացման համար[4]։

Վաղ միջնադարում տիեզերագիտական գիտելիքների ընդհանուր տեսական հիմունքների զարգացման մակարդակի չափանիշը անտիկ գիտության նվաճումների յուրացման աստիճանն էր։ Հայ իրականության մեջ տիեզերագիտական հայացքները, որոնց հիմքում ընկած էր Երկրի և տիեզերական մյուս մարմինների գնդաձևության գաղափարը, առավել ցայտուն դրսևորվել են V դարում Դավիթ Անհաղթի երկերում և Գյուտ կաթողիկոսի նամակում, իսկ VII դարում Անանիա Շիրակացու աշխատություններում[5]։

Հին հայկական փիլիսոփայության աշխարհիկ ուղղության հիմնադիրն իրավամբ համարվում է Դավիթ Անհաղթը։ Հետևելով անտիկ գիտության ավանդույթներին, մեծ մտածողն իր փիլիսոփայական երկերում լայնորեն համադրում էր գիտելիքների տարբեր բնագավառներից եկող դրույթները։ Դավիթ Անհաղթը բուն փիլիսոփայական խնդիրների հետ մեկտեղ անդրադարձել է նաև տիեզերագիտական կարգի որոշ դրույթների, որոնք մեծ արժեք ունեն վաղ ֆեոդալական դարաշրջանի բնափիլիսոփայական մտքի ձևավորման պատմությունն ուսումնասիրելու համար։

Բնության երևույթների գիտական մեկնաբանման ձգտումն այն առաջադիմական սկզբունքն էր, որն ակնբախ էր անտիկ դարաշրջանի և Հայաստանի հունաբան դպրոցի գիտնականների հետազոտություններում։ Ինչպես նշել է Հ. Մանանդյանը, հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչների գործերը «լինելով առանձնահատուկ մի երևույթ մեր հնագույն մատենագրության, այնուհետև դարեր շարունակ ազդել են թե հայ մտքի և թե հոգևոր մշակույթի վրա»[6]։

Բնության զարգացման ուսումնասիրության առաջին աստիճանի վրա գիտնականները դնում էին տարրերի առաջացումը և դրանց փոխազդեցությունը։ Հին մտածողները գտնում էին, որ նյութական աշխարհի հիմքում ընկած էին չորս տարրեր՝ կրակ, օդ, ջուր, հող։ Արիստոտելն իր հերթին հանգամանորեն անդրադառնում է այդ խնդրին[7]։ Անդրադառնալով իմաստասիրության սահմանմանն ըստ Արիստոտելի, Դավիթ Անհաղթը նույնպես բոլոր իրերի հիմքը համարում էր չորս տարրերը[8]։ Իսկ մեկ այլ տեղ նշել է. «Մարմինը բաղկացած է չորս տարրերից, որի պատճառը գիտե բնափիլիսոփան»[9]։ Իր հերթին

---

4 Մանրամասն տե՛ս Э. Л. Даниелян, «Космография» («Культура раннефеодальной Армении (IV—VII вв.)», (հեղինակների կոլեկտիվ)։ Ереван, 1980, стр. 204 գրքում)։

5 Նույն տեղում։

6 Հ. Մանանդյան. Հունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1923, էջ 3։

7 Aristotle, On the Heavens, with an English transl. by W. K. Guthrie, L.-Cambr. Mass., 1939, III. 3 (այսուհետև՝ De coelo), Аристотель, Метафизика, ред. В. Ф. Асмус, М., 1976, I. 3. 984a.

8 Դավիթ Անհաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1960, էջ 94 (աշխարհաբար թարգմանությունն այստեղ և այսուհետև Ս. Ս. Արևշատյանի)։

9 Նույն տեղում, էջ 52։

Գյուտը, որը Դավիթ Անհաղթի ժամանակակիցն էր, մեծ նշանակություն տալով բնական գիտություններին, դրանց իմացությամբ էր պայմանավորում նյութական աշխարհի ճանաչումը, որի հիմքում նա նույնպես ընկած էր համարում չորս տարրերը։ Իր նամակում, ուղղված Աղվանից թագավոր Վաչեին (մինչև 461/2 թթ.), նա գրում էր. «Խոսքը ի վիճակի չէ չորս նյութից կազմված աշխարհը ներկայացնել։ Եվ այս ամենքին չի վիճակվում, այլ նրանց է բաժին ընկնում, որոնք ջանասիրաբար զբաղվեցին գիտություններով, այսինքն՝ թվաբանությամբ, երկրաչափությամբ, աստղաբաշխությամբ, բժշկությամբ...»[10]։

Արիստոտելի այն դրույթը, թե տարրերն առաջացել են միմյանցից, Դավիթը տրամաբանորեն փորձում է հետևյալ կերպ բացատրել. «Չէ որ եթե դու ասում ես ջուրն առաջանում է կրակից, դրանով իսկ դու ընդունում ես արդեն, որ սկզբից գոյություն ուներ կրակը, իսկ եթե ասում ես, որ ջրից առաջանում է օդը, դրանով ասում ես, որ ջուրն ավելի առաջ է գոյություն ունեցել։ Կա մի բան, որ գտնվում է մեջտեղում, այսինքն չի պատկանում ոչ մի ձևով գոյություն չունեցող բաների թվին, բայց նա ինքը գոյություն չունի, այլ գտնվում է այդ երկու ծայրամասերի մեջտեղում, որը կոչվում է հնարավորությամբ գոյություն ունեցող»[11]։

Արիստոտելը գտնում էր, որ տարրերի հակառակ հատկությունների առկայությամբ էր պայմանավորված անընդհատ առաջացումը և ոչնչացումը տիեզերքում[12]։

Արիստոտելի տարրերի տեսության հիման վրա Անանիա Շիրակացին բնափիլիսոփայական տեսանկյունից նոր և կարևոր դրույթներ արծարծեց[13]։ Դա հունաբան դպրոցին պատկանող գիտնականների և մտածողների բարձր մակարդակի վկայությունն է. հիմքում ունենալով անտիկ գիտության նվաճումները՝ նրանք զբաղվում էին ոչ թե անտիկ գաղափարների լոկ կոմպիլյացիայով, այլ ստեղծագործաբար մշակելով դրանք իրենց հետազոտություններում, ավելի խորացնում էին։ Այդ է ապացուցում Անանիա Շիրակացու այն ընդհանրացնող թեզը, ըստ որի նա հստակ ձևակերպել է նյութական աշխարհի գոյության գաղափարը՝ պայմանավորված հակադրությունների միասնությամբ ու պայքարով[14]։

Տիեզերագիտության բնագավառում անտիկ գիտության հիմնական նվաճումը՝ Տիեզերքում գտնվող մարմինների գնդաձևության գաղափարը, ինչպես

10 «Մովսեսի Կաղանկատուացւոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի», Թիֆլիս, 1912, էջ 31 (Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմություն Աղվանից աշխարհի, թարգմ. Վ. Առաքելյանի, Երևան, 1969, էջ 17), տե՛ս Է. Լ. Դանիելյան, V դարի տիեզերագիտական մի պատառիկ, «Լրաբեր հաս. գիտ.», № 12, 1975, էջ 100։

11 Դավիթ Անհաղթ, Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիւրի, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1976, էջ 142։

12 De coelo, III, 2: Ընդհանուր մեթոդոլոգիական տեսանկյունից հետաքրքրական է Դավիթ Անհաղթի հետևյալ միտքը, «բաժանականքն ապականութեան գոն արարչականք, իսկ բաղկացականքն՝ բաղկացութեան» (Դավիթ Անհաղթ. «Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիւրի», էջ 130), («բաժանական հատկանիշները ապականության արարիչներ են, իսկ բաղկացական հատկանիշները՝ գոյացման»)։

13 Տե՛ս Է. Լ. Դանիելյան, Արիստոտելի տարրերի տեսությունը և Անանիա Շիրակացու «Տիեզերագիտությունը», ՊԲՀ, 1971 № 2, էջ 217—222։

14 Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն և տոմար, աշխատությամբ Աշ. Աբրահամյանի, Երևան, 1940, էջ 31։

նշվեց, արտահայտվել է Դավիթ Անհաղթի երկերում, Գյուտ կաթողիկոսի նամակում և Անանիա Շիրակացու աշխատություններում։

Դավիթ Անհաղթը քաջ տեղյակ էր Տիեզերքում գտնվող մարմինների գնդաձևության տեսակետին։ Նա աստղագիտության մասին հետևյալն է ասել. «Իսկ աստղաբաշխությունը ստեղծել են քաղդեացիները, որովհետև անամպ և մշտապես ջինջ երկինքը նրանց թույլ էր տալիս դիտել աստղերի շարժումը... Աստղաբաշխության առարկան երկնային մարմիններն են, իսկ ինքը՝ աստղաբաշխությունը փիլիսոփայության առարկան է... Աստղաբաշխությունը, որպես ենթակա ունի երկնային մարմինները, իսկ որպես նպատակ ոչ թե նման մարմիններ ստեղծելը, այլ նրանց շարժումները ճանաչելը... Աստղաբաշխությունը հարակից է գնդաձև մարմինների մասին գիտությանը. և նրանք տարբերվում են իրարից, որովհետև աստղաբաշխությունն առաջանում է երկնային մարմինների շարժման մասին եղած գիտելիքներից, իսկ գնդաձև մարմինների մասին գիտությունը զբաղվում է բոլոր գնդաձև մարմիններով և դրանց բաժանումով, որովհետև խոսում է գնդաձև մարմինների զանազան հատումների մասին»[15]։

Դավիթ Անհաղթը, հիշատակելով գնդաձև մարմինների մասին գիտությունը, անտարակույս նկատի ուներ գիտելիքների այն բնագավառը, որի մասին Արիստոտելը մանրամասն խոսել է «Երկնքի մասին» աշխատությունում։

Ուսումնասիրելով երկրակենտրոն ուսմունքից բխող Տիեզերքի սահմանափակության վերաբերյալ դրույթը, Արիստոտելը գալիս է այն եզրակացության, որ ամենից բնական շարժումը կատարվում է շրջանագծում գնդաձև մարմնի կողմից և այնուհետև ամփոփում է. «Մարմինը, որը պտտվում է շրջանագծում, պետք է գնդաձև լինի»։ Այստեղից, ըստ Արիստոտելի, հետևում է. «Ամբողջ երկինքը և առանձին աստղերը գնդաձև են, քանի որ գունդն ամենից օգտակար ձևն է տեղում կատարվող շարժման համար»։ Գնդաձև մարմինների մասին գիտության հիմնարար դրույթը հետևյալ կերպ է ձևակերպել Արիստոտելը. «Այն, ինչ շփվում է գնդաձև (մարմնի) հետ, գնդաձև է հանդիսանում, և նույնը (կարելի է ասել) այն մարմինների մասին, որոնք կենտրոնին մոտ են գտնվում, քանզի գնդաձև (մարմնով) շրջապատված և դրա հետ բոլոր կետերում շփվող մարմինները նույնպես պետք է գնդաձև լինեն... Եթե երկնային մարմիններից մեկը գնդաձև է, ապա պարզ է, որ մյուսները նույնպես գնդաձև են»[16]։ Հիմք ընդունելով այս դրույթը և ելնելով տարրերի տեսությունից՝ Արիստոտելը գտնում էր, որ գնդաձև մարմինների մասին գիտության հիմնական առանցքն էր Երկրի գնդաձևության գաղափարը։

Հետաքրքրական են Դավիթ Անհաղթի հաղորդած տեղեկությունները Արեգակի, Երկրի և Լուսնի համեմատական չափերի մասին։ Նա գրում է. «Ահավասիկ արևը, որը երկրից բազմապատիկ ավելի մեծ է, մենք տեսնում ենք մեկ թիզ մեծությամբ»։ Մի այլ տեղ նա գրում է. «Ապացուցական դատողությանը ենթակա է այն ամենը, ինչ ճշմարիտ է, թեպետ և աներևակայելի, օրինակ, երբ ասում են, թե Արեգակը անհամեմատ ավելի մեծ է, քան Երկիրը,

---

15 Դաւիթ Անյաղթ, *Սահմանք իմաստասիրութեան*, էջ 38, 94, 132, 134։

16 De coelo, II 1, 4, 8, 11: *Տե՛ս* Է. Լ. Դանիելյան, *Հայ բնափիլիսոփայագիտական մտքի ակունքների մոտ, «Լենինյան ուղիով», 1980, № 5, էջ 92—96*։

իսկ Երկիրը՝ քան Լուսինը, թեև Արեգակը մեկ ոտնաչափ մեծությամբ է մեզ երևում։ Եվ ահա, թեև սա աներևակայելի է, բայց ճշմարիտ է»[17]։

Ճիշտ պատկերացնելով Արեգակի, Երկրի և Լուսնի համեմատական չափերը, ինչպես նաև աստղագիտությունը՝ որպես գիտություն երկնային մարմինների շարժման վերաբերյալ, համադրելով գնդաձև մարմինների մասին գիտության հետ, Դավիթ Անհաղթն անկասկած գիտեր, որ դրանք գնդաձև են։ Իր ժամանակակից Գյուտի հայացքների մասին ինչ-որ չափով պատկերացում տվող պատառիկը նույնպես վկայում է, որ V դ. հայ գիտությունը շարունակում էր անտիկ գիտության առաջադեմ ավանդույթները։ Նա գրում է. «Մեծ ու սարսափելի ահ ընկավ իմ սիրտը, որն ավելի բարձր է, քան երկինքների երկինքը և ավելի խոր է, քան վարի կիսագունդը»։ Հետաքրքրական է, որ Գյուտը, խոսելով որոշ երկնային մարմինների մասին, աստվածներ չհամարելով դրանք, նկարագրում է դրանց արտաքին հատկանիշները։ Նա գրում է, որ Լուսինը «Տարվա մեջ տասներկու անգամ վիժած, խիստ ժանգոտ, մանգաղաձև, կիսագունդ...», իսկ արեգակը «շեղագնաց է, թյուրընթաց... հույները իրավացիորեն սրան Ապոլոն կոչեցին»[18]։

Տիեզերքի կառուցվածքի մասին Արիստոտելի երկրակենտրոն ուսմունքից, որի ռացիոնալ հատիկն էր երկրի գնդաձևության գաղափարը, բխում և հիմնավորում էին հետևյալ դրույթները. տարրերի տեսությունը, նյութական աշխարհի սահմանափակությունը և ամբողջականությունը, փոյի անսահմանությունը, մարմինների բնույթը և շարժումը, Երկրի ձևը և դրա դիրքը Տիեզերքում, հակոտնյաների գաղափարը։ Նշված որոշ դրույթների առկայությունը Դավիթ Անհաղթի աշխատություններում հնարավորություն է տալիս եզրակացնելու, որ նրա նշած տիեզերագիտական դրույթների հիմքում ընկած էր Երկրի գնդաձևության գաղափարը։

Անանիա Շիրակացին իր տիեզերագիտական հայացքներում խիստ հետևողական է Երկրի և տիեզերական մարմինների գնդաձևության հարցում[19]։

Արիստոտելը, ապացուցելով, որ տիեզերական մարմինները գնդաձև են, այնուհետև մեծ ուշադրություն էր նվիրում Երկրի գրաված դիրքին Տիեզերքում։ Նա գրում է. «Երկիրը և երկինքը միևնույն կենտրոն ունեն, որովհետև ծանր մարմինները նույնպես շարժվում են դեպի Երկրի կենտրոնը»[20]։ Իսկ Շիրակացին գրում է. «Եւ քանզի երկիրս չորեքկուսի ի միջոցի երկնի կառուցաւ, ոչ թողլ տայ ամա երկին իւրով երագութեամբն ի ներքին կիսագունդն խոնարհել»[21]։ Այս դրույթը որոշ չափով արտացոլում է Էմպեդոկլեսի կարծիքը, որը բերում է Արիստոտելը. «Մյուսները համաձայն են Էմպեդոկլեսի հետ, որ երկնքի արագ շարժումն է... որը խանգարում է Երկրի շարժմանը»[22]։ Սակայն Արիստոտելն այս կարծիքի հետ համաձայն չէ»[23]։

17 Դաւիթ Անյաղթ, Վերլուծութիւն «Ներածութեանց» Պորփիւրի, էջ 38։ Դաւիթ Անյաղթ, Մեկնութիւնն ի վերլուծականն Արիստոտէլի, համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1967, էջ 82։

18 Կաղանկատվացի, էջ 25, 31—32 (աշխ. թարգմ., էջ 13, 17—18)։

19 Անանիա Շիրակացի, էջ 9—14։

20 De coelo, II, 14:

21 Անանիա Շիրակացի, էջ 9։

22 De coelo, II, 13։

23 Նույն տեղում։

Արիստոտելի ու Էմպեդոկլեսի կարծիքների քննությունը ցույց է տալիս, որ Անանիա Շիրակացին կարծես թե սինթեզում է դրանք և երկրի գրաված դիրքը Տիեզերքում բացատրում ինչպես երկնքի շարժումով, նույնպես և տարրերի կշռային հարաբերակցության տեսանկյունից, ընդ որում, կրակի շարժումը փոխարինելով օդային զանգվածների շարժումով[24]։

Նշված է, որ Տիեզերքի կենտրոնում հողմի շնորհիվ Երկրի գրաված դիրքի մասին եղած տեսակետը մինչև Նյուտոնի տեսության հանդես գալն ավելի ռեալ է եղել և միջնադարյան եվրոպական գիտության մեջ կրել է «Հողմերի տեսություն» անվանումը[25]։

Անանիա Շիրակացին քննադատում է աստղագուշակությունը և ցույց տալիս աստղային երկնքի ուսումնասիրության կարևորությունը ճանապարհորդությունների և եղանակը կանխագուշակելու համար։ Այս առումով կարևոր են նրա հաղորդումները Կենդանակերպի, Ծիր Կաթինի և Խեցգետնի համաստեղության մասին[26]։

Շիրակացու աշխատությունում Ծիր Կաթինի մասին եղած հաղորդման մեջ առավել հետաքրքրական է այն հատվածը, որտեղ նա գրում է. «Բարի փիլիսոփաները դրա մասին ասել են, որ այն կուտակված թույլ և ուժեղ աստղերի բազմություն է, որոնց լույսը ոչ որոշակի տեսանելիության հետևանքով միանման է ընկալվում»[27]։ Այստեղ արտացոլվել է մեծ մտածող ատոմիստ Դեմոկրիտի տեսությունը[28], որի հիմքում Տիեզերքի՝ բազմաթիվ աշխարհներից կազմված լինելու պատկերացումն էր։

Եղանակի կանխագուշակության կապակցությամբ հետաքրքրական է հետևյալ հատվածը Շիրակացու աշխատությունից, ուր նա գրում է, որ Մսուրը իրենից ներկայացնում է աստղերի ինչ-որ կույտ, որն ամպանման է երևում։ «Այն,— շարունակում է Շիրակացին,— գտնվում է Խեցգետնու պատյանի մոտ, և դրա հարևանությամբ գտնվում են երկու աստղեր՝ մեկը հարավից, իսկ մյուսը՝ արևմուտքից, որոնք կոչվում են Իշուկներ։ Եվ եթե պարզ եղանակին վեր նայես և հանկարծ Մսուրը չի երևա, իսկ թույլ՝ Իշուկներ կոչվող աստղերը կերևան, ապա այդ ամպամածության առաջանալու նշան է։ Երբ Մսուրը մթնած է, իսկ աստղերը նման են մեկը մյուսին, այդ անձրևի կանխագուշակում է»[29]։

Հետաքրքրական է համեմատությունը Պլինիոսի երկի հետևյալ հատվածի հետ, ուր նա գրում է. «Խեցգետնի (Cancer) համաստեղությունում երկու փոքր աստղեր են գտնվում, որոնք կոչվում են Իշուկներ (Aselli)։ Դրանց միջև փոքր ամպ կա, որը կոչվում է Մսուր (Praesepio)։ Երբ լավ եղանակին այդ

24 Տե՛ս Э. Л. Даниелян, Армянские космографические труды VII века о строении Вселенной, Ереван, 1978, с. 33.

25 А. Г. Абрамян, Г. Б. Петросян, Анания Ширакаци, Ереван, 1970, стр. 75։ Հմմտ. Բ. Թումանյան, Երկրակենտրոն և արևակենտրոն սիստեմները Հայաստանում, Երևան, 1973, էջ 63—64։

26 Նեյգեբաուերը նշում է, որ կենդանակերպի (Zodiac) մասին պատկերացումը բաբելացիների մոտ ստեղծվել է մ. թ. ա. V—IV դդ. (О. Нейгебауер, Точные науки в древности, М., 1968, стр. 11), իսկ այլ հեղինակներ նշում են մ. թ. ա. VIIIդ. (G. Abetti, նշվ. աշխ. էջ 14, P. Doig, A Concise History of Astronomy, London, 1950, էջ 4—5)։

27 Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն, էջ 37—38։

28 «Материалисты древней Греции», М., 1955, էջ 114; С. Я. Лурье. Демокрит. Тексты, переводы, исследования, М., 1970.

29 Ա. Գ. Աբրահամյան, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944, էջ 307։

ամպը դադարում է երևալ, ապա հետևում է ուժեղ փոթորիկ, սակայն, եթե այդ երկու աստղերից հյուսիսայինը ծածկված լինի մառախուղով, ապա հարավային քամի կլինի, իսկ եթե հարավայինը՝ (ծածկված լինի մառախուղով), ապա քամին կլինի հյուսիսից»[30]։

Պլինիոսը ներկայացրել է, ըստ երևույթին, ոչ իր դիտարկումների արդյունքները, այլ այն տեղեկությունները, որոնք արգասիք էին ավելի ցամաքային կլիմա ունեցող վայրերում կատարված դիտարկումների։ Ուրեմն այստեղ Պլինիոսի աղբյուրը եղել են բաբելոնացիների դիտարկումները՝ կատարված Միջագետքում։ Իսկ Անանիա Շիրակացին, հետևելով խնցգետնի համաստեղության մասին անտիկ աշխարհից հասած տեղեկություններին, դրանց ավելացնում է իր սեփական դիտարկումների արդյունքները։

Անանիա Շիրակացին աստղային երկնքով կողմնորոշվելու մասին գրում է. «Դիոդորոս Սամոսացին մեզ պատմում է Հնդկաստանի մասին, որ այնտեղից Լիմերիկոն երկիր նավարկողները Ցուլի (համաստեղությունը) տեսնում են երկնքի մեջտեղում, իսկ Բազումքինը՝ ընդ մեջն Կեռեայ»[31]։

Անանիա Շիրակացին հետաքրքրական տեղեկություններ է հաղորդում Լուսնի ազդեցության հետ կապված մակընթացությունների ու տեղատվությունների, ինչպես նաև «աստղային երկնքի հետ կապված» երկրաշարժերի մասին[32]։

Շիրակացու աղբյուրը երկրաշարժերի պատճառի մասին կարող էր լինել Պլինիոս Ավագի երկը։ Պլինիոսը բերում է բաբելոնացիների տեսությունը, ըստ որի Երկրի մակերևույթի վրա ճեղքվածքներն առաջանում են «աստղերի ուժից», սակայն միայն այն երեք «աստղերի», որոնց նրանք վերագրում են ամպրոպները։ Դրանք էին՝ Սատուրնը, Յուպիտերը և Մարսը[33]։

Անանիա Շիրակացու տիեզերագիտական աշխատություններում ամփոփված են վաղ միջնադարյան Հայաստանի բնափիլիսոփայական մտքի նվաճումները։

2. ՏՈՄԱՐ

Ինչպես այլ երկրներում, նույնպես և Հայկական լեռնաշխարհում, հնագույն ժամանակներում օգտագործվել է լուսնային օրացույց։ Հայկական մի շարք ձեռագրերում տեղեկություններ կան այն մասին, որ ժամանակի երկար պարբերությունները հաշվվել են լուսնամիսներով[34]։ Անանիա Շիրակացին էլ Անդ-

---

[30] *Pliny*. Natural History. With an English transl., in ten volums by N. Rackham, London, 1950, vol. V, XVIII, LXXX, 353:

[31] Ա. Գ. Աբրահամյան, *Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը*, էջ 337։ Ինչպես հայտնի է, Ցուլի համաստեղության ամենավառ աստղը Ալդեբարանն է, որն իր օրական շարժման մեջ հետևում է «Բազումք» խումբ կազմող աստղերին։ Այժմ պարզված է, որ բռնկվող աստղերի ամբողջական թիվը Բազումքի շրջանում պետք է 1000 ավելի լինի (տե՛ս *В. А. Амбарцумян, Л. В. Мирзоян, Э. В. Парсамян, О. С. Чавушян*, Вспыхивающие звезды в Плеядах, IV, препринт, № 6, Ереван, 1973).

[32] Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն*, էջ 14, 43։

[33] Plin. Nat. Hist., II. XVIII. 82, LXXXI, 191—192։ Հնում հայտնի մոլորակները արեգակի հետ միասին աստղեր էին անվանվում։

[34] Վերջին տարիներս Գեղամա և Վարդենիսի լեռներում հայտնաբերվեցին աստղագիտական բնույթի ժայռապատկերներ (մ. թ. ա. II—I հազարամյակ)։ Դրանցից մի քանիսի վրա պատկերված սկավառակի շուրջը եղած ճառագայթների քանակը համընկնում է լուսնային ամսվա տևողությունում պարունակված օրերի քանակին։

ըստ Բյուզանդացու տոմարի մեկնության մեջ նշում է, որ այդ շրջանում ամսանուններ չեն օգտագործվել, այլ ամիսները կրել են համարներ (ըստ տարվա մեջ ունեցած դրանց կարգի) և որ դրանք հաշվել են գարնանային գիշերահավասարից։

Լուսնային օրացույցը, տարեսկզբին արագ տեղափոխության պատճառով, գործածության համար անհարմար է, մանավանդ այնպիսի ժողովուրդների համար, որոնք նստակյաց կյանք են վարում և հիմնականում զբաղվում են գյուղատնտեսությամբ։ Այդպիսիների օրացույցը պետք է արտացոլի տարվա եղանակները, գյուղատնտեսական այս կամ այն բնույթի աշխատանքի գոնե մոտավոր պահը։ Եվ ահա բավական վաղ շրջանից Հայկական լեռնաշխարհում լուսնային օրացույցը փոխարինվում է լուսնաարեգակնային օրացույցով։

Հայաստանի պատմության թանգարանում պահպանվում է մի գտածո օրացույց, որը գտնվել է Սանահինում և մոտ երեք հազարամյա պատմություն ունի։ Դրա մանրամասն ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ բաբելացիների նման մեզ մոտ ևս լուսնաարեգակնային տարին կազմված է եղել 12 լուսնային ամիսներից և ժամանակ առ ժամանակ մտցվել է 13-րդ ամիս, որպեսզի տարեսկիզբը գարնանային գիշերահավասարի օրից շատ չհեռանա։

Մեր թվականությունից դեռևս շատ առաջ (հավանաբար առաջին հազարամյակի կեսերին) Հայաստանում օգտագործվել է արեգակնային օրացույց։ Հայերը, տիրապետելով աստղագիտական հարուստ գիտելիքների, կարողացան կազմել օգտագործման համար բավական հարմար օրացույց, որը շատ առավելություններ ուներ լուսնային, լուսնաարեգակնային և նույնիսկ ժամանակակից հռոմեական արեգակնային օրացույցի նկատմամբ։

Հայկական արեգակնային օրացույցը կազմված էր 12 ամսից՝ 30-ական օրով և լրացուցիչ ամսից՝ 5 օրով։ Ահա այդ ամիսները։

1	Նավասարդ	30 օր	7	Մեհեկան	30 օր
2	Հոռի	30 օր	8	Արեգ	30 օր
3	Սահմի	30 օր	9	Ահեկան	30 օր
4	Տրե	30 օր	10	Մարերի	30 օր
5	Քաղոց	30 օր	11	Մարգաց	30 օր
6	Արաց	30 օր	12	Հրոտից	30 օր
				Ավելյաց	5 օր

Նավասարդ բառացի նշանակում է «Նոր տարի», «ավելյացը» այդպես է կոչվում՝ ավելացած 5 օրերի պատճառով։ Մնացած ամիսների անունները կապված են եղանակի, գյուղատնտեսական աշխատանքների ու հեթանոսական աստվածների անունների հետ։

Հին հայկական տոմարում[35] *ամսաթվերն ունեցել են հատուկ անուններ,*

---

35 *Տոմար բառն առաջացել է հունարեն* τομάριον*-ից։ Այդպես էին մի ժամանակ անվանում այն մատյանը, ուր հիշատակված էին տարվա ամիսները, օրերը և առևտրական ու քաղաքացիական տարբեր անձնավորությունների անուններ և այլն։ Հայոց տոմարի մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Ս.* Բադալյան, *Օրացույցի պատմություն, Երևան, 1970։*

և, ըստ երևույթին, ոչ թե ամսաթիվն անվանվել է ամսվա մեջ դրա ունեցած հերթական համարով, այլ իր անունով[36]։

Ամսօրերի անունները կապված են Հայաստանի հեթանոսական աստվածների մեհյանների, սրբացված լեռների, սրբազան վայրերի անունների հետ[37]։ Իսկ «ավելյաց» օրերն էլ կրում են անզեն աչքով երևացող հինգ մոլորակների անունները։

Ձևացած հայկական արեգակնային օրացույցը եգիպտականի տիպի է, սակայն մեզ մոտ տասնօրյակներ (դեկադաներ) չեն օգտագործվել։

Շաբաթվա գաղափարը հայկական արեգակնային օրացույցում թերևս մտել է շատ ավելի ուշ ժամանակաշրջանում, քան ինքը՝ այդ օրացույցը։ Շաբաթվա օրերն անվանվում են շաբաթվա մեջ դրանց ունեցած կարգով (բացի ուրբաթից, որ նշանակում է «նախապատրաստվել» և շաբաթից, որը «հանգիստ» է նշանակում, կիրակին էլ փոխարինել է միաշաբաթին՝ ի պատիվ Քրիստոսի հարության և անվանումը նշանակում է «տիրոջ օր»)։

Շատ վաղ ժամանակներից հայերն օրը բաժանել են 12 ցերեկային և 12 գիշերային ժամերի։ Դրանցից յուրաքանչյուրն ունեցել է իր հատուկ անունը, որի հիմքում ընկած է օրվա տվյալ ժամանակահատվածի լուսավորության աստիճանը[38]։

Ինչպես այլ ժողովուրդների, նույնպես և հայերի մոտ սկզբում ցերեկը և գիշերը առանձին-առանձին էին բաժանված 12-ական մասի, ընդ որում գիշերվա ու ցերեկվա մասերն իրար հավասար են եղել միայն գարնանային ու աշնանային գիշերահավասարի օրերին։ Նման բաժանումը չէր կարող բավարարել ժամանակի ճշգրիտ չափման օրեցօր աճող պահանջները։ Մասնավորապես դրա անհարմարությունը ակնբախ դարձավ, երբ ցերեկվա պահերը ցույց տվող արեգակնային ժամացույցների կողքին հանդես եկան ավելի հարմար ու համեմատաբար ճշգրիտ, այլ սկզբունքով գործող ժամացույցներ (ավազի, ջրի, կրակի)։

---

36 Այդ անուններն են՝

1 Արեգ	11 Երեզական	21 Գրգուռ
2 Հրանդ	12 Անի	22 Կորդուիք
3 Արամ	13 Պարխար	23 Ծմակ
4 Մարգար	14 Վանատուր	24 Լուսնակ
5 Ահրանք	15 Արամազդ	25 Ցրոն (կամ Սփիւռ)
6 Մազդեղ	16 Մանի	26 Նպատ
7 Աստղիկ	17 Ասակ	27 Վահագն
8 Միհր	18 Մասիս	28 Սիմ
9 Ձոպաբեր	19 Անահիտ	29 Վարագ
10 Մուրց	20 Արագած	30 Գիշերավար

Ավելյաց օրերի անունները՝

1 Լուծ	3 Փառազնոտ	5 Ծկրավորի
2 Եղջերու	4 Արտախուր	

37 Տե՛ս Ս. Տ. Երեմյանի քարտեզը՝ Հայկական ամսօրերի անուններին նվիրված սրբազան վայրերը նախաքրիստոնեական Հայաստանում, Հ. Ս. Բադալյանի նշվ. աշխատությունում։

38 Ցերեկային ժամերն էին՝ այգ, ծայգ, ծայրացյալ, ճառագայթյալ, շառավիղյալ, երկրատես, շանթակող, հրակաթ, հուրփայլյալ, թաղանթյալ, առավոտ, արփող։ Գիշերվա ժամերը՝ խավարուկ, աղջամուղջ, մթացյալ, շաղավոտ, կամավոտ, բավական, հավաթափյալ, գեղակ, լուսաճեմ, առավոտ, լուսափայլ, փայլածու։

Օրը 24 հավասար մասի բաժանելը գիտական գրականության մեջ առաջին անգամ հանդիպում է հույն գիտնական Պտղոմեոսի (մոտ. 83—168) աշխատություններում։ Որ հայերն ուշ դարերում են անցել օրը հավասար մասերի բաժանելուն, դա կասկածից վեր է։ Թե երբվանի՞ց է այդ անցումը կատարվել, այդ հարցը բավական առեղծվածային է թեկուզ այն պատճառով, որ մեզ հասած սկզբնաղբյուրները չեն ընդգրկում հայ ժողովրդի կազմավորումից հետո եկած ողջ ժամանակաշրջանը։ Մենք այդ ձեռագրերի հիման վրա կարող ենք միայն նշել առայժմ հայտնի նվազագույն սահմանը։

Մատենադարանում պահպանվում են IV դարի հռչակավոր տոմարագետ Անդրեաս Բյուզանդացու աշխատությունների բազմաթիվ ընդօրինակությունները ու մեկնությունները, որոնցում մասնավորապես պարունակվում է գիշերվա ու ցերեկվա տևողությունների բոլորակ։ Դրա ուսումնասիրությունը հանգեցնում է այն համոզման, որ Հայաստանում արդեն IV դարում օրը բաժանված էր 24 հավասար մասերի։

Որպես արեգակնային օրացույց օգտագործողներ, հայերն օրվա սկիզբը համարել են առավոտյան արևածագը։ Որոշ ձեռագրերում կան նշումներ, որոնցից հետևում է, որ օրը սկսվել է արևամուտից։ Սակայն դրանք հիմնականում կամ բառացի թարգմանություններ են, և կամ գրված են այն գաղթավայրերում, ուր այդ երկրի ժողովուրդը ղեկավարվել է այլ տոմարով ու օրն էլ սկսվել է երեկոյից։

Օրվա սկիզբը առավոտյան արևածագից (կամ երեկոյան՝ արևամուտից) հաշվելը բավական դժվարություններ էին հարուցում տարվա տարբեր օրերին դրանց սկսելու պահի ուշ կամ շուտ հասնելու հետևանքով։ Այդ բանն ավելի զգալի էր աշխարհագրական մեծ լայնություններում։ Ժամանակի չափման համեմատաբար ավելի ճշգրիտ գործիքների հանդես գալն անխուսափելի դրություն է ստեղծում։ Եվրոպական մի շարք երկրներ անցնում են օրը գիշերվա կեսից սկսելուն։ Այն հետզհետե մուտք է գործում նաև Հայաստան և լայնորեն տարածվում հատկապես գիտական գրականության մեջ։

Հեթանոսական շրջանի հայկական տոմարի և, հատկապես, դրա սկզբնավորության մասին շատ քիչ տեղեկություններ են մեզ հասել։ Մովսես Խորենացու վկայությամբ Արտաշես թագավորի օրոք (189—160 թ. մ. թ. ա.) հայկական օրացույցը հիմնական կարգավորման է ենթարկվել։ Շիրակացին էլ հայոց ամսանունները կապում է հայ առասպելական նախահայր Հայկի զավակների (ուստրերի ու դուստրերի) անունների հետ։

Հայկական արեգակնային տարին պարունակում էր 365 օր, այսինքն՝ մոտ 1/4 օրով պակաս իրական տարուց։ Դա նշանակում է, որ 1460 տարի անցնելուց հետո առաջանում էր մեկ տարվա տարբերություն։ Որոշ հիմքեր կան ենթադրելու, որ 1460 տարվա ընթացքում առաջացած այդ մեկ տարվա սխալն ուղղվում էր 1461 տարին հաշվի մեջ չմտցնելով, այն համարելով «նահանջից նահանջ»։ 1461-ամյա այդ պարբերաշրջանը հայ մատենագրության մեջ հայտնի է «Հայկական շրջան» կամ «Հայկեա շրջան» տերմիններով։ Որոշ հեղինակների կարծիքով 428 թվականին (երբ Նավասարդի 1-ը համընկել էր հռոմեական տոմարի օգոստոսի 11-ի հետ) լրացել էր Հայկյան երկրորդ պարբերաշրջանը։ Որից էլ ստացվում է, որ հեթանոսական հայկական դարաշրջանը (կամ այլ կերպ՝ բուն հայոց թվականը) հաշվվել է 2493 թվականից (մ.

թ. ա.), այն կապելով հայերի առասպելական նախահայր Հայկի կողմից ասորեստանցիների Բելին սպանելու պահի հետ։

Հայկական արեգակնային օրացույցի շարժական լինելը որոշ դժվարություններ է առաջացնում (տարեսկզբի տեղափոխման պատճառով)։ Այս օրացույցով միշտապես խախտվում են ոչ միայն ամիսների ու տարվա եղանակների որոշակի համապատասխանությունները, այլև իր ժամանակին մեծ կարևորություն ունեցող եկեղեցական տոների ու ծիսակատարությունների ժամկետները։ Այդ հանգամանքը հատկապես դժվարություններ է հարուցում քրիստոնեությունը Հայաստանում տարածվելուց հետո։ Բանն այն է, որ քրիստոնեական եկեղեցին պահանջում էր եկեղեցական տոները կատարել միմիայն որոշակի օրերի։ Մասնավորապես զատկի տոնը որոշվել էր կատարել գարնանային գիշերահավասարից հետո եկող լիալուսնի առաջին կիրակի օրը։ Հայաստանում ժամանակի չափման նման մեթոդի առկայությունը և դրան ներկայացվող պահանջները բոլորովին այլ էին, որի պատճառով և հաճախ խառնաշփոթություն էր առաջանում։ Ինչպես քրիստոնեական կրոն ընդունած մյուս երկրներում, այնպես էլ Հայաստանում, վերոհիշյալ տոները ժամանակին կատարելու համար օգտագործվում էին 19-ամյա, 95-ամյա, իսկ 352 թվականից՝ Անդրեաս Բյուզանդացու կազմած 200-ամյա աղյուսակները։

555 թ. Դվին քաղաքում տեղի ունեցած եկեղեցական ժողովում որոշվում է Անդրեաս Բյուզանդացու կազմած աղյուսակների վերջանալուց հետո կազմել նոր աղյուսակներ և սահմանել տարեթվերի հաշվման նոր դարաշրջան՝ «Հայոց Մեծ թվականը», որի սկիզբը համարվում է «Քրիստոսի ծննդյան էրայի» 552 թ. հուլիսի 11-ը։ Դրա պատճառն այն էր, որ Անդրեաս Բյուզանդացու ՇԼԲ (532) աղյուսակները գործածելիս այլ ազգերի նման, մեզ մոտ տարեսկիզբն ընդունել են այդ աղյուսակների գործածման առաջին օրը (թութի 1-ը), որը հուլյան տոմարով համընկնում է օգոստոսի 29-ին։ Դրանից հետո հայկական օրացույցը շարունակում է մնալ հին հայկական տոմարի սկզբունքով՝ «շարժական» և 552 թ. տարեմուտն էլ համընկնում էր հուլիսի 11-ին։

Հայոց Մեծ թվական մտցնելուց հետո էլ հայկական օրացույցը մնում է «շարժական»։ Տոմարական խառնաշփոթություններից խուսափելու նպատակով Անանիա Շիրակացին կազմում է այդ տոմարի ու հռոմեական օրացույցի համապատասխանության ՇԼԲ (532)-ամյա աղյուսակներ[39]։

Հայկական ու հռոմեական տոմարների տարեսկիզբները չհամընկնելու պատճառով դրանցից յուրաքանչյուրի մեկ տարին ընկնում է մյուսի երկու (իրար հաջորդող) տարվա մասերի հետ։ Այդ երկու տոմարների զուգակցության համար պետք է ղեկավարվել հետևյալ կանոնով։ Եթե հաշվումները կատարվում են 552—1320 թթ. համար, ապա տվյալ տարվա Նավասարդի 1-ից դեկտեմբերի 31-ը եղած օրերի դեպքում հռոմեական թվականից հայկականն ստանալու համար պետք է հանել 551, իսկ հունվարի 1-ից Նավասարդի 1-ը եղած օրերի համար՝ 552։ 1320 թ. երկու տոմարների տարեսկիզբները համըն-

39 532=4×7×19։ 4-ը նահանջ տարիների տարբերությունն է, 7 տարի տարբերությամբ նույն ամսաթվերին կկրկնվեին շաբաթվա օրերը, եթե նահանջ տարիներ չլինեին, իսկ 19 տարի տարբերությամբ տարվա նույն օրերին կրկնվում են լուսնի փուլերի հասակները։ Այսինքն՝ 532 տարի հետո նույն հաջորդականությամբ կկրկնվեին շաբաթվա օրերը և լուսնի փուլերի հասակները։ Հետևապես 532-ամյա պարբերությամբ կկրկնվեին զատկի և եկեղեցական բոլոր շարժական տոները։

կան. և հենց այդ տարում էլ գոյանում է հայոց լրացուցիչ մեկ տարին, քանի որ մի տարվա Նավասարդի 1-ը հունվարի 1-ին էր, իսկ հաջորդ տարվա Նավասարդի 1-ը՝ այդ նույն թվականի դեկտեմբերի 31-ին։ Ուստի և 1320 թ. հետո վերոհիշյալ 551-ի և 552-ի փոխարեն պետք է հանել 551-ի տեղ՝ 550, իսկ 552-ի տեղ՝ 551։

VII դարում, Անաստաս կաթողիկոսի հանձնարարությամբ, Անանիա Շիրակացին կազմում է «անշարժ» տոմարի նախագիծ, որը դժբախտաբար չի գործածվում, քանի որ կաթողիկոսի մահից հետո դրանով ոչ ոք չի զբաղվում։ Լայն է եղել Անանիա Շիրակացուն հետաքրքրող հարցերի շրջանակը։ Իր աշխատություններում բացի ընդհանուր տիեզերագիտական և աշխարհագրական հիմունքները շարադրելուց Անանիա Շիրակացին անդրադարձել է աստղագիտության մի շարք գործնական կիրառությունների (մասնավորապես նավագնացության ժամանակ կողմնորոշվելու համար և օրվա ժամը որոշելիս)։ Տվել է Հայաստանի միջին լայնության համար ստվերաչափ կազմելու կանոնը։ Կազմել է լուսնի ծննդի ու լրման 19-ամյա պարբերության աղյուսակներ։

Անանիա Շիրակացին իր աշխատություններում հաճախ է մեկնաբանել հայկական աստղագիտական տերմինները, որոնք մեծ արժեք են ներկայացնում հայ աստղագիտության պատմության համար։

Մեծ կարևորություն ունեն Անանիա Շիրակացու մաթեմատիկական աշխատությունները։ Նա մաթեմատիկան համարում էր «բոլոր գիտությունների մայրը»։ Շիրակացու մաթեմատիկական աշխատություններն ամփոփող դասագիրքը փաստորեն աշխարհում մեզ հասած թվաբանական դասագրքերից ամենահինն է։ Այդ դասագրքից միայն առանձին մասեր են մեզ հասել։ Նրանց մեջ են մտնում գումարման, հանման ու բազմապատկման, հակադարձ մեծությունների աղյուսակները, մի շարք խնդիրներ, խրախճանականներ և այլն։ Բացի դրանցից, կա երկու աղյուսակ, որոնցում օգտագործված թվերը հիշեցնում են թվաբանական ու երկրաչափական պրոգրեսիաները։ Շիրակացու աշխատություններում հանդիպում են ինչպես մեկ համարիչով, այնպես էլ կանոնավոր կոտորակներ, որոնց համարիչը 60-ից փոքր ցանկացած թիվ է, իսկ հայտարարը՝ 60-ի ամբողջ աստիճաններ։

Դասագրքում բերված խնդիրներն ու դրանց պատասխանները հանգեցնում են այն եզրակացության, որ դրանց լուծումները կատարվել են տարբեր, մասնավորապես կեղծ դրության ու ինվերսիայի (տվյալների տեղափոխության) եղանակներով։ Սակայն կան նաև այնպիսիները, որոնք եգիպտական ու հունական մինչ այդ հայտնի եղանակներով դժվար կամ անհնար է լուծել։

Շիրակացու կազմած խրախճանական խնդիրների մի մասը սրամտորեն կազմած լինելու և բովանդակության հետաքրքրականության պատճառով մինչ այժմ էլ որոշ փոփոխություններով պահպանվել է հայ ժողովրդի բանահյուսության մեջ։

Անանիա Շիրակացու մեզ հասած աշխատություններից գիտական հետաքրքրություն են ներկայացնում նաև թանկարժեք քարերին, չափ ու կշիռներին, ֆիզիկայի ու օդերևութաբանության տարբեր հարցերին վերաբերող ուսումնասիրությունները։ Նա բերում ու բացատրում է քամու, անձրևի, ձյան, կարկուտի, ծիածանի առաջացման պատճառները։ Նրան հայտնի էր, որ լույսի տարածման արագությունը շատ ավելի մեծ է, քան ձայնինը։ Արժեքավոր տեղեկություններ է հայտնում ոչ միայն Հայաստանում, այլև նրա հետ առևտրական

և այլ գործարքներով կապված տարբեր երկրներում օգտագործված չափման միավորների և դրանց զուգակցությունների մասին։ Դրանք տրված են այնպիսի մանրամասներով, որ հնարավորություն են տալիս այդ մեծությունների արտահայտել ժամանակակից չափ ու կշռի միավորներով, մի բան, որը մեծ կարևորություն ունի մատենագրական, մանավանդ քաղաքական ու տնտեսական հարցերի լուծման համար։

Անանիա Շիրակացին կազմել է ակուստիկայի բնագավառում իր ժամանակի չափանիշով առաջավոր ուսմունքը ներկայացնող «տասնորդական աղյուսակի» հայկական տարբերակը, որով մեծապես հարստացրել է հայ երաժըշտագիտությունը՝ ձայների, ձայնամիջոցների և ձայնաշարերի կազմությանը վերաբերող նոր գաղափարներով։ Հորինել է նաև «քաղցրալուր» շարականներ։

Մատենադարանի ձեռագրերում պահպանվել են բազմաթիվ տոմարական ու աստղագիտական բոլորակներ, որոնց տվյալներից երևում է, որ այդ ժամանակներում մեզ մոտ որոշվել են գիշերվա ու ցերեկվա տևողությունները տարվա տարբեր ամիսներին, գիշերը Լուսնի լույս տալու տևողությունը, Լուսնի ընթացքը (մասնավորապես Լուսնի ու Արեգակի անկյունային հեռավորությունն ամսվա տարբեր օրերին), Արեգակի տեսանելի շարժումը զոդիակի համաստեղություններով և այլն։ Բավական հիմքեր կան ենթադրելու, որ հայ հեղինակները (հատկապես Շիրակացին) կատարել են ինքնուրույն դիտումներ և օգտվել դիտողական ու չափողական գործիքներից։

Վերադառնալով «անշարժ» տոմարի հարցին՝ պետք է նշել, որ հայ իրականության մեջ այն մտցվեց 532-ամյա առաջին պարբերաշրջանի վերջանալուց հետո՝ 1084 թ., Հովհաննես Իմաստասերի (Սարկավագ) կողմից։

Հեղինակը տարեսկիզբը, որն այդ տարի ընկնում էր փետրվարի 29-ին, տեղափոխեց օգոստոսի 11-ին, աշխատելով այն նմանեցնել Մեսրոպ Մաշտոցի ու նրա աշակերտների՝ 428 թ. օգտագործած տարեմուտին։ Սարկավագադիր տոմարով 4 տարին մեկ լինում էր նահանջ, և այդ տարում ավելյաց ամիսը 5-ի փոխարեն ունենում էր 6 օր[40]*։*

Սարկավագադիր թվականից մեր թվականով տարին ստանալու համար անհրաժեշտ է վարվել հետևյալ կերպ. եթե դեպքը տեղի է ունեցել օգոստոսի 11-ից դեկտեմբերի 31-ն ընկած ժամանակամիջոցում՝ սարկավագադիր թվա-

---

40 *Սարկավագադիր տոմարի ամիսները հռոմեական ամիս-ամսաթվերի հետ ստացան հետևյալ համապատասխանությունը։*

Փակագծերում գրված թվերը վերաբերում են նահանջ տարիներին։

Նավասարդ	*օգոստոսի 11—սեպտեմբերի 9*
Հոռի	*սեպտեմբերի 10—հոկտեմբերի 9*
Սահմի	*հոկտեմբերի 10—նոյեմբերի 8*
Տրե	*նոյեմբերի 9—դեկտեմբերի 8*
Քաղոց	*դեկտեմբերի 9—հունվարի 7*
Արաց	*հունվարի 8—փետրվարի 6*
Մեհեկան	*փետրվարի 7—մարտի 8 (7)*
Արեգ	*մարտի 9 (8)—ապրիլի 7 (6)*
Ահեկան	*ապրիլի 8 (7)—մայիսի 7 (6)*
Մարերի	*մայիսի 8 (7)—հունիսի 6 (5)*
Մարգաց	*հունիսի 7 (6)—հուլիսի 6 (5)*
Հրոտից	*հուլիսի 7 (6)—օգոստոսի 5 (4)*
Ավելյաց	*օգոստոսի 6 (5)—օգոստոսի 10։*

կանին ավելացնել 1083։ Իսկ եթե դեպքը տեղի է ունեցել հունվարի 1-ից օգոստոսի 11-ն ընկած ժամանակամիջոցում՝ գումարել 1084։

Հայոց Փոքր թվականն մոտ 200 տարի օգտագործվել է հյուսիսարևելյան հայաբնակ վայրերում։

1084 թվականից, մի այլ տոմարագետ՝ Ստեփանոսը, ևս կազմեց «անշարժ» տոմար։ Նա փաստորեն շարունակեց հին օրացույցը, միայն թե 4 տարին մեկ մտցնելով լրացուցիչ օր։ Ստեփանոսի կազմած տոմարը, չնայած իր որոշակի առավելությանը, տարածում չստացավ։

3. ԱՇԽԱՐՀԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՔԱՐՏԵԶԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Հայաստանում ֆեոդալական հասարակարգի զարգացումը հետևանք չէր «բարբարոսների» ներխուժումների, ինչպես այդ եղավ Արևմուտքում, այլ արդյունք էր երկրի ներքին զարգացման։ Այս երևույթն իր կնիքն է դնում հայկական վաղ ֆեոդալական ժամանակաշրջանի մշակույթի զարգացման վրա։ Այս ժամանակաշրջանի Հայաստանում մենք չենք տեսնում ընդհատում կամ հետադիմություն երկրի մշակութային երևույթների բնագավառում։ Ընդհակառակն, ձևավորվող վաղ ֆեոդալական հայկական մշակույթը հանդիսանում է նախաֆեոդալական ժամանակաշրջանի՝ հայկական ուշ հելլենիստական մշակույթի անմիջական օրինաչափ շարունակությունը։ Սրանով է բացատրվում այն հանգամանքը, որ IV—VII դդ. հայկական մշակույթն իր բոլոր դրսևորումներով հանդես է գալիս իբրև մի ամբողջականություն, իբրև ներդաշնակ միահյուսումն հայ ժողովրդի նախորդ ժամանակաշրջանների նյութական ու հոգևոր մշակույթի զարգացման[41]։

Այս ժամանակաշրջանում Հայաստանում իր ծաղկման շրջանն ապրող հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչները մեծ ուշադրություն էին նվիրում հունա-հելլենիստական գիտական ու գրական ժառանգությանը։

Վաղ միջնադարյան Հայաստանի աշխարհագրության և քարտեզագրության անզուգական հուշարձան է Անանիա Շիրակացու «Աշխարհացոյց»-ը։

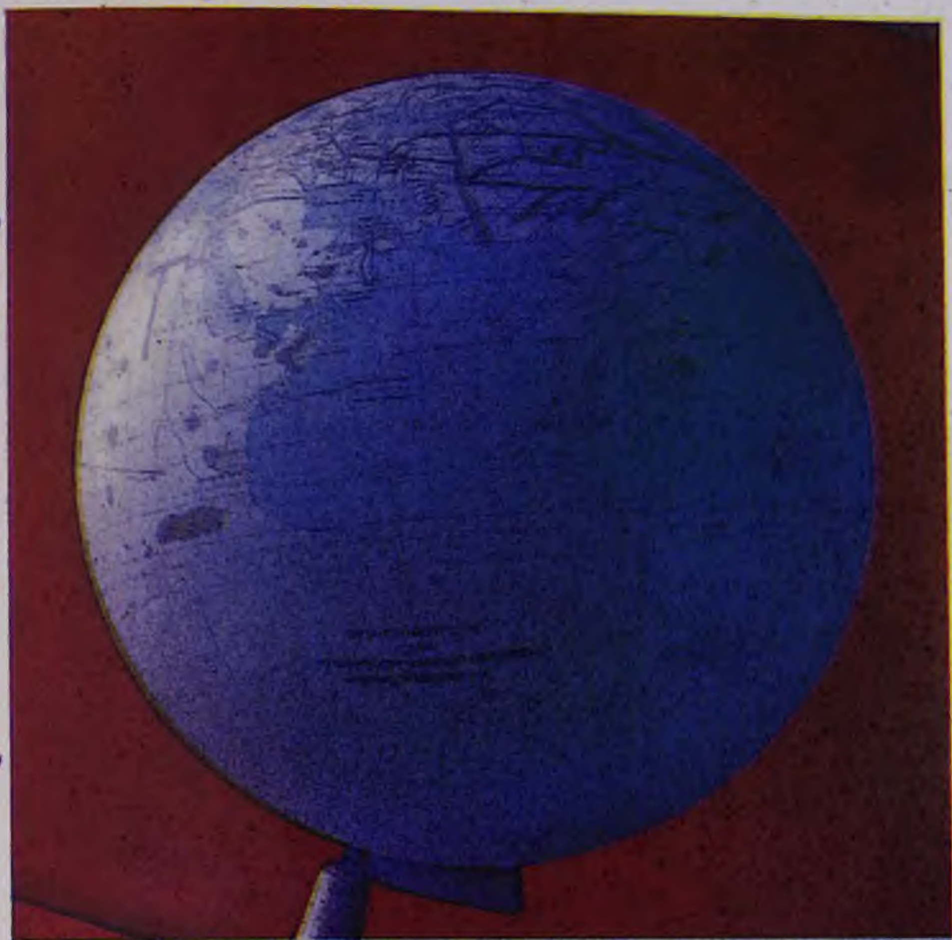
«Աշխարհացոյց»-ի հիմնական մասն է կազմում Հայաստանի, Կովկասի և Սասանյան Իրանի աշխարհագրական նկարագրությունը։ «Աշխարհացոյց»-ը այս առումով բոլորովին ինքնուրույն և ինքնատիպ երկ է։ Գիտության մեջ արմատացած է այն կարծիքը, թե «Աշխարհացոյց»-ը աշխարհագրության ձեռնարկ է եղել միջնադարյան Հայաստանում։ Այդ ճիշտ պետք է լինի զարգացած միջնադարի համար, սակայն արդյո՞ք այդպես էր սկզբնական շրջանում, VII դարում դժվար է պնդել։

Անանիա Շիրակացին ընդհանուր առմամբ իր «Աշխարհացոյց»-ում հետևվում է Պտղոմեոսի «Աշխարհագրության ձեռնարկ» երկի շարադրության հաջորդականությանը[42], սակայն նա իր ժամանակաշրջանի ծնունդն էր և Պտղո-

---

41 *С. Т. Еремян,* Раннефеодальная культура Армении, в книге «Очерки истории СССР. III—IX вв.» М., 1958, стр. 228. *Տե՛ս նաև՝* «Культура раннефеодальной Армении (IV—VII вв.)», Ереван, 1980, стр. 7—8.

42 *Տե՛ս Claudii Ptolemaei*, Geographia, ed. Carolus Müllerus, voluminis primi, paris secunda, Parisiis, 1901. *Վերջերս հրատարակվել է Պտղոմեոսի «Աշխարհագրության» տեքստը քարտեզներով, որ պետք լավագույնը համարել.* Claudii Ptolemaei Geographiae, edit. J. Fischer, I-IV, Leyden, 1932.



Երկրագունդն ըստ Անանիա Շիրակացու (610—685 թթ.)
«Աշխարհացույցի» վերակազմությունը Ս. Տ. Երեմյանի

մեոսից իր ծրկի մեջ թողնում է միայն այն տվյալները, որոնք համապատասխանում էին նաև իր ապրած ժամանակաշրջանին և ջանում է նոր նյութերով համաձայնեցնել այն իր ժամանակվա վիճակին։ Արևմտյան Եվրոպան և Աֆրիկան՝ Լիբիան, ավելի ճիշտ, Արևմտյան Հռոմեական կայսրության տարածքները հեռու էին «Աշխարհացույց»-ի հեղինակի հետաքրքրության տեսադաշտից, այստեղ ուժեղ էին անտիկ գրականության ավանդույթները, ուստի և այս մասում նա բավական հարազատ է Պտղոմեոսի և նրա վրա հենվող Պապպոս Աղեքսանդրացու շարադրանքին։ Սակայն ավելի է հեռանում նրանից, երբ անդրադառնում է հարավարևելյան Եվրոպային, ավելի ճիշտ՝ Արևելյան Հռոմեական կայսրության տարածքի եվրոպական մասին և հատկապես Հունաստանին։ Այստեղ նա աշխատում է որոշ պատմական փաստերով կապ գտնել հայ ժողովրդի և հույների պատմական անցյալի մեջ։ Բնորոշ է այս տեսակետից Փոքր Ասիայի նկարագրությունը, որը նա անվանում է «Միջերկրեայք»։ Այստեղ Անանիա Շիրակացին տալիս է Փոքր Ասիայի վարչական-քաղաքական բաժանման այն պատկերը, որը գոյություն ուներ VI—VII դդ.։ Պտղոմեոսի երկից մնացել են միայն այն փաստերը, որոնք շարունակում էին գոյատևել Փոքր Ասիայի բյուզանդական իրականության պայմաններում։ Անանիա Շիրակացին խոսում է այնպիսի վարչական բաժանումների մասին, ինչպիսիք են՝ Օնորիան, Էլինոպոնտոսը, Առաջին Հայքը, Երկրորդ Հայքը և այլն, որոնք Պտղոմեոսի և Պապպոս Աղեքսանդրացու ժամանակներում գոյություն չունեին։ Պտղոմեոսի բնագրից շատ քիչ բան է մնացել ասիական Սարմատիայի և Կողքիսի նկարագրության մեջ, իսկ Մեծ Հայքի, Վիրքի և Աղվանքի մասին շարադրված է բոլորովին նոր նյութերի և իրավիճակի հիման վրա։ Միաժամանակ շատ հետաքրքիր է, որ Մեծ Հայքին հաջորդող՝ «Յաղագս Ասորւոց» վերնագիրը կրող հատվածը համարյա ամբողջովին հարազատ է մնացել Պտղոմեոսի բնագրին։ Այս բացատրվում է նրանով, որ նախարարական ժամանակաշրջանի հելլենիստական Ասորիքը, Եգիպտոսի հետ միասին, մնում էր իբրև անտիկ հասարակարգի և մշակույթի ավանդույթների ամենամեծ պաշտպան։ Հռոմեական ժամանակաշրջանի Ասորիքից նրա քաղաքական-վարչական բաժանման տեսակետից շատ քիչ բան էր փոխվել նաև բյուզանդական ժամանակաշրջանում։ Ասորիքից հետո, երբ խոսվում է Միջագետքի մասին, կարելի է համոզվել, որ Պտղոմեոսի տվյալները չէին համապատասխանում «Աշխարհացույց»-ի ժամանակաշրջանի իրականությանը, և Անանիա Շիրակացին, փաստորեն, տալիս է բոլորովին նոր շարադրանք։

Մեծ Հայքից, Վիրքից, Աղվանքից և «Սարմատիայից» հետո «Աշխարհացույց»-ի լավագույն և ամենաինքնատիպ բաժինն է «Յաղագս Պարսից» հատվածը, որտեղ հեղինակը մի կողմ է թողնում Պտղոմեոսին և տալիս է բոլորովին ինքնուրույն մի բաժին՝ Սասանյան Իրանի քաղաքական-վարչական բաժանումը։

Սասանյան Իրանի «Երանշահր»-ի կազմի մեջ են ցույց տրված 385 թ. բաժանումից և 428 թ. Արշակունյաց հարստության վերացումից հետո Հայաստանում և Անդրկովկասում գոյություն ունեցող քաղաքական բաժանումները։ Մեծ Հայքի փոխարեն ցույց է տրված «Արմն, որ է Հայք», այսինքն՝ մարզպանական Հայաստանը, որը «Վարջան, որ է Վիրք» և «Ռան, որ է Աղուանք» մարզպանությունների հետ մտնում էր «Քուստի-Կապ-կոհ» երկրամասի մեջ։

ինչպես մյուս բաժինները, «Յաղագս Պարսից» հատվածը ևս նյութ դարձավ Մարկվարտի «Էրանշահր» կապիտալ մենագրության[43]։

Բաղդատությունը Պտղոմեոսի շարադրության սիստեմի հետ հանգեցնում է այն եզրակացության, որ Անանիա Շիրակացին նյութը շարադրում է հետևյալ քարտեզների սահմաններում։

Առաջին քարտեզը, որը բոլոր քարտեզների համառոտ հանրագումարը պիտի լիներ, «Աշխարհացոյց տիեզերաց»-ն է, որի քարտեզագրման հաջող փորձը կատարել է Ք. Պատկանյանը[44]։ Այս քարտեզն, արտաքուստ նման լինելով Պտղոմեոսի քարտեզին, իր մանրամասնություններով, սակայն, տարբերվում է դրանից։ Աշխարհագրագիր Ֆիշերի հետևությամբ պիտի կարծել, թե այդ տարբերությունն առաջացել է նրանից, որ «Աշխարհացոյց»-ի հեղինակը ղեկավարվել է Ագաթոդեմոնի աշխարհի քարտեզով։

Ինչպես Պտղոմեոսը, այնպես էլ Անանիա Շիրակացին Եվրոպայի երկրները բաժանում է երկու մասի՝ արևմտյան և արևելյան։ Պտղոմեոսի մոտ այդ սահմանազատումն արևմտյան մասում է թողնում Իտալիան՝ իր Սարդինիա, Կորսիկա և Սիցիլիա կղզիներով, իսկ դրանցից արևելք գտնվող Դալմատիան ընկնում է արևելյան մասում։ «Աշխարհացոյց»-ում այդ սահմանագիծն անցնում է մոտավորապես միջօրեականի 18-րդ աստիճանով, որը համապատասխանում է Արևմտյան և Արևելյան Հռոմեական կայսրությունների 395 թ. բաժանման գծին։

Այդպիսով, «Աշխարհացոյց»-ում երկրորդ քարտեզն ընդգրկում էր Արևմտյան Հռոմեական կայսրության եվրոպական մասը։ «Սիկիլիա Մեծ կղզի»-ն նկարագրելուց հետո «Աշխարհացոյց»-ի հեղինակը նշում է «Արդ զայս կարգ ի բուն հանելով՝ դարձցուք ի հիւսիւսի, ի մնացեալ մասնէն Օվկիանոսի և Անծանօթ երկրի, այլ աշխարհատող զԵւրոպիա ածցուք ի հարաւ կոյս մինչև զՅունաց ծովն»։

«Աշխարհացոյց»-ի երրորդ քարտեզն ընդգրկել է Արևելյան Հռոմեական կայսրության եվրոպական մասը, ներառյալ եվրոպական Սարմատիան՝ «բնաշխարհ Եւրոպիայ Սարմատացւոց աշխարհին», «Տաւրական ցամաքակղզին, այսինքն՝ զՔեռոսն», «Թրակացւոց աշխարհն», Մակեդոնիան և Էլլադան։ Սրանով վերջանում է «Առաջին հատածն», այսինքն՝ Եվրոպայի մայր ցամաքը և ապա սկսվում է «Երկրորդ հատածն աշխարհիս», այսինքն՝ Աֆրիկան՝ Լիբիան, որը կազմում էր առանձին՝ չորրորդ քարտեզը և հանդիսանում էր Պտղոմեոսի՝ Աֆրիկայի չորս քարտեզների համառոտությունը։

Եթե Հայաստանից հեռու գտնվող Եվրոպայի և Լիբիայի համար «Աշխարհացոյց»-ի հեղինակը բավարարվում էր երեք համառոտ քարտեզներով, ապա իր հայրենիքի և նրան շրջապատող երկրների համար նա օգտագործում է Պտղոմեոսի մոտ գոյություն ունեցող քարտեզների տախտակները։ Այդ տեսակետից ուշագրավ է, որ Պտղոմեոսի Asiae tabula prima-ն ճշտիվ համապատասխանում է «Աշխարհացոյց»-ի «Միջերկրեայք» կոչված հատվածին։ XV

---

[43] *J.Markwart*, Eranschahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaci, Berlin, 1901;

[44] *Տե՛ս «Աշխարհացոյց է դարու», էջ 6, «Քարտէս Պտղոմէոսի»։ К. П. Патканов.* Армянская география VII века, СПб., 1877. L. Fischer. Pappus und die Ptolemäuskarten" Ztschr. d. Gesell, f. Erdkunde zu Berlin, 1919, S. 336—358;

դարի տպագրությամբ մեզ հասած այդ քարտեզը[45] լրիվ գաղափար է տալիս, թե ինչ էր իրենից ներկայացնում նրա հայերեն փոփոխված ընդօրինակությունը։ Բնորոշ է, որ Անանիա Շիրակացին օգտագործել է Պտղոմեոսի քարտեզի սխեման, ներմուծելով Փոքր Ասիայի բյուզանդական ժամանակաշրջանի քաղաքական-վարչական բաժանումը և կցելով նրան նաև Կիպրոս կղզու նկարագրությունը։ Փոքր Ասիայի նկարագրությունն «Աշխարհացոյց»-ում վերջանում է հետևյալ բառերով. «Ահա կատարեցան Միջերկրեայք կոչեցեալքս»։ Վերջինս «Աշխարհացոյց»-ի հինգերորդ քարտեզը պիտի լինի։ Վեցերորդ քարտեզը պիտի համապատասխաներ Պտղոմեոսի Asiae tabula secunda-ին և բովանդակելու էր «Աշխարհ Ասիոյ Սարմատացւոց» բաժինը։

Յոթերորդ քարտեզն է Պտղոմեոսի Asiae tabula tertia-ն, որի XV—XVII դդ. եվրոպական տպագիր մի քանի ընդօրինակություններ մեզ հասել են[46]։ Այդ քարտեզների զննությունը ցույց է տալիս, որ իրոք Անանիա Շիրակացին ճշտիվ պահպանել է Պտղոմեոսի քարտեզի շրջանակները և այդ քարտեզը պարունակող երկրամասերի նկարագրության հաջորդականությունը. Colchidis—Կողքիս, Iberiae—Վիրք, Albaniae—Աղուանք, Armeniae Maioris—Մեծ Հայք[47]։

Վերջացնելով այս բաժինը՝ Անանիա Շիրակացին գրում է. «Ահա կատարեցան ամենայն Հայքս»[48], որ պիտի նշանակի, թե սրանով վերջանում է այս քարտեզը և սկսվում է հետևյալը։ Այս ենթադրությունն ավելի ակնհայտ է դառնում, եթե հաշվի առնենք Պտղոմեոսի տեղեկությունները Asiae tabula tertia -ի մասին, որ բերում է նա իր «Աշխարհագրության» վերջին՝ ութերորդ գրքի 19-րդ գլխում[49]։

Օգտագործելով Պտղոմեոսի քարտեզի սխեման՝ «Աշխարհացոյց»-ի հեղինակն այն հագեցրել է բոլորովին նոր բովանդակությամբ։ Այդ տվյալների տեղադրումն այժմյան քարտեզի վրա ցույց է տալիս, որ «Աշխարհացոյց»-ի՝ Հայաստանի ու Անդրկովկասի մեզ չհասած քարտեզը բավականին ճշգրիտ էր ու մանրամասն։

Հետևյալ՝ ութերորդ քարտեզը համապատասխանում է Պտղոմեոսի Asiae tabula IV-ին և իր ժամանակին արդեն այնքան ճշգրիտ է եղել, որ այժմյան քարտեզին շատ է մոտենում։

Իններորդ քարտեզը, ինչպես նշվեց, Անանիա Շիրակացու կազմած Սասանյան Իրանի՝ «Էրանշահր»-ի քարտեզն էր, որը պիտի կոչվեր «Աշխարհացոյց Պարսից»։ Հետևյալ տասներորդ քարտեզը նորից վերարտադրում է Պտղոմեոսի սխեման՝ Asiae tabula V կոչվող քարտեզը։ Այս քարտեզից արևելք և հյուսիս գտնվող երկրների համար Անանիա Շիրակացին նորից պիտի դիմեր ընդհանրացնող քարտեզներին։ Ըստ երևույթին գոյություն ունեին՝ Սկյութիայի, Հնդկաստանի, Տապրոբանիա (Ցեյլոն) կղզու, Ճենաստանի (Չինաստանի) և

---

45 Z. *Khanzadian*, Atlas de cartographie historique de l' Arménie, Courbevoie (Seine), 1960, էջ 86 (Prima-Asiae tabula), 66 (Tabula Asiae I):

46 Նույն տեղում, էջ 64 (Tertia Asiae tabula), 65 (Tabula Asiae III).

47 Պտղոմեոսի ժամանակ Մեծ Հայքին սահմանակից Փոքր Հայքը վարչականորեն մտնում էր Կապադովկիայի կազմում։

48 «Աշխարհացոյց», էջ 38։ Դատելով այս մեջբերումից, կարելի է կարծել, որ «Աշխարհացոյց»-ում այս քարտեզը պիտի կոչվեր «Հայք», կամ «Աշխարհացոյց Հայոց»։

49 Տե՛ս Ս. Տ. Երեմյան, Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Երևան, 1963, էջ 15—16։

Սինճացուց (Հնդկաչինի) աշխարհի քարտեզները։ Այսպիսով, կարելի է ենթադրել, որ «Աշխարհացույց»-ը, իբրև առանձին ատլաս, բաղկացած էր մոտավորապես 15 քարտեզից[50]։

Անանիա Շիրակացին ցույց է տալիս, որ իր համար ամենից ծանոթ երկրի՝ իր հայրենիք Մեծ Հայքի նկարագրման համար, Պտղոմեոսի տվյալները չէին բավարարում, ուստի նա հարկադրված է դիմել այլ աղբյուրների։ Խոսելով Մեծ Հայքը կազմող 15 նահանգների մասին, նա ասում է. «Արդ կամիմ զդոսա մանրամասնաբար պատմել, թէ և սակաւ ինչ աշխատիցիմ ի գիր և ի քարտէս»։ Սակայն, ինչպես նշվեց, համեմատությունը Պտղոմեոսի աշխատության հետ ցույց է տալիս, որ նա նոր նյութերով է ղեկավարվել ոչ միայն Հայաստանի մասը գրելիս, այլև նրան հարևան երկրները նկարագրելիս։

«Աշխարհացույց»-ի մանրազնին քննությունը բերում է նույն եզրակացության, որ Անանիա Շիրակացին ճիշտ և ճիշտ նույն նպատակն է հետապնդել, ինչ որ Պտղոմեոսը՝ պատրաստել քարտեզների ժողովածու—ատլաս, և միևնույն ժամանակ այդ քարտեզների տվյալները շարադրել առանձին, տալով աշխարհագրական ձեռնարկ, որը հասել է մեզ, իսկ քարտեզները բաժանել են Պտղոմեոսի քարտեզների բախտը՝ կորել են։ Ոմանք նույնիսկ տարակուսում են, թե արդյոք այդ քարտեզները հիմք ծառայել են Եվրոպայի վերածննդի ժամանակաշրջանի քարտեզների համար, թե վերջինները կազմված են Պտղոմեոսի տեքստի ցուցմունքների հիման վրա։

Ինչպես Պտղոմեոսի «Աշխարհագրության ձեռնարկը» սովորաբար անվանվում է «Քարտեզներ պատրաստելու ձեռնարկ», այնպես էլ «Աշխարհացույց»-ը կարելի է դիտել իբրև այն ժամանակ հայտնի աշխարհների քարտեզներ նկարագրող ձեռնարկ։

Քարտեզների—«Աշխարհացույցների» հետ միաժամանակ կազմվել են դրանց «աշխարհագիր»-ները, այսինքն՝ գրի է առնվել այդ քարտեզների վրա եղած ողջ բնագիրը և ստացվել է մի բավական ընդարձակ բնագիր, որը դարձել է այնուհետև աշխարհագրության ձեռնարկ։ Երկրի գնդաձևության տեսակետը զարգացնող Անանիա Շիրակացին Երկիրը պատկերացրել է գնդի-գլոբուսի ձևով։

«Աշխարհացույց»-ի ցուցմունքները հնարավորություն են տալիս վերականգնելու գլոբուսը։ Հասկանալի պատճառներով Անանիա Շիրակացին գիտեր միայն Արևելյան կիսագունդը, այն էլ այն մասը, որը պարփակված էր հյուսիսային լայնության 63°-ից մինչև հարավային լայնության 16° 25′։ Նրանից հարավ գտնվող «ընդդէմ երկիր»-ը պատկերացվում էր միայն տեսականորեն։

Արևելյան կիսագնդի նշված տարածքը բաժանվում էր յոթ «կլիմաների»-գոտիների և համարվում էր «բնակեալ երկիր»։

Գլոբուսի վրա պիտի նշված լիներ ծով՝ Հնդկային, Հունական (Միջերկրական ծով) և Վրկանից (Կասպից) ծովը, ինչպես և, Աստիճանացանցը և Հասարակածը («միջաւրէական շրջանակ»)։

Վերականգնվող գլոբուսը հիմնականում կրկնում է Կլավդիոս Պտղոմեոսի

50 Ս. Տ. Երեմյան. Հայաստանը ըստ «Աշխարհացույց»-ի, էջ 16։

տվյալները։ «Բնակեալ երկիր»-ը բաժանվում է երեք մայր ցամաքների՝ «Եւրոպիայ», Լիբիա (Աֆրիկէ) և Ասիա, այստեղ բնակվող հիմնական ցեղերի ու ժողովուրդների նշումներով՝ ըստ անտիկ ժամանակաշրջանի ավանդույթների[51]։

4. ՉԱՓԵՐ ԵՎ ԿՇԻՌՆԵՐ

Հին և միջնադարյան Հայաստանում կիրառվող չափերի ու կշիռների վերաբերյալ պահպանվել են որոշ մատենագրական տեղեկություններ, իսկ նրանց իրական մեծությունները գտնելու համար հիմնական աղբյուր են հնագիտական գտածոները, երկարության միավորների մետրական արժեքը գտնելու համար կարևոր են ճարտարապետական առանձին կառույցների հիմնական չափումների տվյալները, որոնք ավելի քան հավաստի են դառնում մաթեմատիկական մեթոդների կիրառմամբ։

Երկարության չափեր: *Միջնադարյան Հայաստանում, ըստ IV—XVI դդ. ճարտարապետական հուշարձանների չափական տվյալների, կիրառվել են՝ փոքր ոտնաչափը (հավասար միջին հաշվով 26,5 սմ), միջին ոտնաչափը (հավասար միջին հաշվով 30,9 սմ), մեծ կամ փիլետերյան ոտնաչափը (հավասար միջին հաշվով 35,6 սմ), որոնք իրենց միջին արժեքի նկատմամբ տատանվել են մինչև 5 %-ի սահմաններում։*

Հիշյալ ոտնաչափերի հիման վրա գտնված են անտիկ և միջնադարյան Հայաստանում կիրառվող երկարության չափական համակարգերի միավորները, որոնք առկա են հայկական գրավոր սկզբնաղբյուրներում։ Անտիկ և վաղ միջնադարյան ժամանակներում է օգտագործվել Անանիա Շիրակացու «Աշխարհացոյց»-ում իր արտահայտությունը գտած օդաչափության համակարգը, որտեղ մեկ մղոնը=7 ասպարեզի ըստ օդաչափության կամ 7 վտավանի 100 քայլ, 600 ոտ, 211,4 մետր=700 քայլի. ասպարեզը կամ վտավանը=է 1480 մետրի։

Անտիկ և վաղ միջնադարյան ժամանակաշրջաններում կիրառվել է նաև «Մեկնութիւն տօմարի Անդրեասայ» և հայկական տոմարին նվիրված մեկնություններում պահպանված երկարության չափական համակարգը, որտեղ մեկ մղոնը հավասար է 7 ասպարեզի=48 հրասխ-պլեթրոնի=1050 քայլի=2100 կանգունի=1480 մետրի։ Անանիա Շիրակացու կիրառած գետնաչափության համակարգում, որը գործածական է եղել անտիկ և միջնադարյան Հայաստանում, ըստ Հայաստանի ճարտարապետական հուշարձաններից ստացված փոքր ոտնաչափի միջին մեծության մեկ հրասախը կամ փարասախը հավասար է 3 մղոնի=21 ասպարեզաց ասպարեզի կամ պարսից ասպարեզ=4770 մետրի[52]։

Հայկական տոմարին նվիրված մեկնության մեջ պահպանված երկարության չափերը, որոնք վաղ միջնադարյան ծագում ունեն, հետևյալներն են՝ մեկ

---

51 *С. Т. Еремян*, Древнеармянский глобус. Второй всесоюзный симпозиум по проблемам эллинистической культуры на Востоке. Май, 1984, Тезисы докладов, Ереван, 1984, с. 24—25.

52 *Քայլը հավասար է 6 ոտ, 2,114 մետր։ Ոտը հավասար է 16 մատ, 35,23 սմ։ Մատը հավասար է 2,2 սմ։ Ասպարեզը=է 150 քայլի, 300 կանգունի, 211,4 մետրի։ Հրասխ-պլեթրոնը=է կլոր 22 քայլի, 44 կանգունի, 30,83 մետրի։ Քայլը=է 2 կանգունի, 7 ներբանի, 14 բռան, 1,409 մետրի։ Կանգունը=է 7 բռան, 70,45 սմ։ Ներբանը=է 2 բռան, 20 սմ։ Բուռը=է 10 սմ։ Մղոնը=է 7 ասպարեզաց ասպարեզ կամ պարսից ասպարեզ. 1000 քայլ, 6000 ոտ, 1590 մետր։ Ասպարեզաց ասպարեզը կամ պարսից ասպարեզը=է 142 6/7 քայլ, 227 մետր։ Քայլը=է 6 ոտ 1,59 մետր։ Ոտը հավասար է 16 մատ, 26,5 սմ։*

ասպարեզ-վտավան=100 քայլի=216,3 մետրի[*]*։ «Յաղագս ընթացից արեգական եւ համարոյ չափուց» բնագրի օղաչափության համակարգում (ըստ մեծ և փոքր ոտնաչափերի) մեկ մղոնը հավասար է 7 ասպարեզի՝ ըստ օղաչափության քայլ=750 քայլ=4500 ոտ=1590 մետրի և 1603 մետրի*[**]*։*

Հայկական տոմարի մեկնությունների մեջ փաստագրված չափական համակարգում, որը գործածվել է միջին դարերում, մեկ մղոնը հավասար է 7 ասպարեզի=5000 ոտի=1545 մետրի և 1590 մետրի[***]*։*

Հայկական «Մղոնաչափքում» տեղ գտած երկարության չափական համակարգում մեկ ասպարեզը հավասար է 166 2/3 գիրկ=500 կանգուն=1000 թիզ=8000 կոճ=16000 ղունգ=231,75 մետրի[****]*։*

Հայկական միջնադարյան չափագիտական սկզբնաղբյուրներից և ճարտարապետական հուշարձաններից ստացված երկարության չափերն են՝ գարիգարեհատ, փոքր մատնաչափ (1,66 սմ), մեծ մատնաչափ-ըղունգ-եղունգ (2,22 սմ), կոճ (2,90 սմ), բոյթ (4,43 սմ), բուռնի (10 սմ), ներբան (20 սմ), թիզ (23,175 սմ), փոքր, միջին և մեծ ոտնաչափ (26,5 սմ, 30,9 սմ և 35,6 սմ), փոքր, միջին և մեծ կանգուն (46,35 սմ, 53 սմ և 71,2 սմ) փոքր, միջին, մեծ և երկրաչափական սովորական քայլ (70,2 սմ, 79,5 սմ, 92,5 սմ, 105—1,08 սմ), փոքր, միջին, մեծ և երկրաչափական-թագավորական գիրկ-կրկնաքայլ-մարդաչափ (1,4 մ, 1,54—1,59 մ) 1,85 մ և 2,11—2,16 մետր ձող (3,09 մ), խրասխըպլեթրոն (30,9 մետր), ասպարեզ ըստ օղաչափության-վտական-ասպարեզ (213 մետր), ասպարիզաց ասպարեզ-պարսից ասպարեզ նետաձիգ (227 մետր), հռոմեական մղոն (1480—1493 մետր), փիլետերյան կամ եգիպտական մղոն (1575—1590 մետր), հրասախ-փարսախ՝ մեկ ժամվա հետիոտնի ճանապարհ (4770 մետր), մեկ օրվա ճանապարհ (31,4—38,2 կմ)։ Երկարության չափերն ստանալուց հետո դժվար չէ որոշել քառակուսի-խորանարդ և այլ չափերը։

Դրամակշռային միավորներ: *I դարի վերջից կամ II դարի սկզբներից մինչև IV դարի սկիզբը Հայաստանում տարածված էին հռոմեական դրամակշռային համակարգի միավորները, իսկ IV դարի II քառորդից սկսած մինչև XII դարի վերջը գերազանցապես բյուզանդական դրամակշռային համակարգը գործեց Հայաստանում։ Այդ համակարգում (ըստ Անանիա Շիրակացու, Մխիթար Գոշի մեկ կենդինարը հավասար է 100 լիտր-լաղարիկոն=1200 ունկի=4900 սիկղ-մեղիարիս-փոլչէ=7200 դահեկան-միթխալ=9600 սատեր-դրաքմե=14400 սիմեսպոտատ=21600 տրմես=28500 գրամար՝ 1,1125 գրամ)=43200 սինգ-դանգ (յուրաքանչյուրը 4 կերատ-թասուկուտ, 0,7416 գրամ)=*

---

[*] Քայլը=է 7 ոտ, 49 բոյթի, 98 ղունկի, 2, 163 սմ։ Ոտը=է 7 բոյթի, 14 ղունկի. 30,9 սմի։ Բոյթը=է 2 ղունկի, 4,41 սմի։ Ղունկը=է 2,2 սմի։

[**] Ասպարեզը ըստ օղաչափության=է 107 1/7 քայլի, 227 մետրի կամ 229 մետրի։ Քայլը=է 6 ոտի, 96 մատի, 2,12 մետրի կամ 2,14 մետրի։ Ոտը=է 16 մատի։ 35,33 սմ կամ 35, 6 սմ։ Մատը=է 2,2 սմ։

[***] Ասպարեզը=է 142 6/7 քայլի, 221 մետրի կամ 227 մետրի։ Քայլը=է 5 ոտի, 1,545 մետրի կամ 1,59 մետրի։ Ոտը=է 7 բոյթի, 30,9 սմ կամ 31,9 սմ։ Բոյթը=է 2 ղունկի, 4,4 սմ։

[****] Գիրկը=է 3 կանգունի, 1,39 մետրի, Կանգունը=է 2 թզի. 46,35 սմ։ Թիզը=է 8 կոճի, 23,175 սմ։

172800 կերատ-թասուկոտ—230400 փշիտ=345600 դանգ=691200 գարեհատ=32,04 կգ*։

III դարի 30-ական թվականներից մինչև VIII դարի սկիզբը բյուզանդականին զուգահեռ օգտագործվում էր Սասանյան Իրանի դրամակշռային համակարգը, որտեղ ըստ Անանիա Շիրակացու, մեկ տաղանդը հավասար էր 2,5 պայուսակ=125 լիտր=2500 սատեր=10000 դրամ=60000 դանգ=40 կգ**։

VIII դարի 20-ական թվականներից մոտ 300 տարի բյուզանդականին զուգահեռ, կիրառվում էր արաբական դրամակշռային համակարգը, որի հիմնական միավորներն էին դրամ-դիրհեմը՝ հավասար 2,82—2,96 գրամ, մսխալմթխալը համարժեք դահեկանին՝ 4,44—4,45 գրամ, ունկի-ուկի-նուկին՝ 20 գրամ, լիտր-ռաթլը՝ 399,6 գրամ—400,5 գրամ։ Զարգացած ֆեոդալիզմի շրջանից սկսած առաջանում են տեղական դրամակշռային համակարգեր։

Տարողության հեղուկ և սորուն նյութերի չափեր: *Հայկական սկզբնաղբյուրների վկայությունները հնարավորություն են ընձեռում վերականգնելու անտիկհռոմեական շրջանի որոշ տարողության չափերի և հատկապես միջնադարյան Հայաստանում կիրառված ձիթաչափերի համակարգը, մեկ կայթը հավասար էր 4 սափոր-փաս=10 սրուակ-կամփսակ=40 քսեստ=80 սկավառակ-տրիվղիոն-պարապսիդոս=120 շիշ-բիսիոն-բեսին=240 ապակի=60 լիտր-լաղարիկոն=19224 կգ=21,36 լիտր***։*

Միջին դարերում Հայաստանում կենցաղավարող ցորենաչափերի համակարգում, որի որոշ միավորներ գալիս են անտիկ-հռոմեական ժամանակներից, մեկ մեծ քոռը հավասար էր 3 մեծ կապիճ—մեծ մոդ=12 արդու-արտաբ մեծ չափ=18 կայթ=27 ծովային անվանվող մոդ=40 սրբության անվանվող մոդ—մեծ գրիւ—միջին կապիճ=80 կաբոս=120 փոքր գրիւ—փոքր չափ=400 փոքր կապիճ=864 քսեստ=1080 լիտր—լաղարիկոն=386,032 կգ=464,57 լիտր։

Հայկական սկզբնաղբյուրներից հայտնի ցորենաչափերի միավորները կարելի է դասակարգել այսպես՝ քոռ՝ մեծ և փոքր, կապիճ՝ մեծ, միջին և փոքր, մոդ՝ մեծ, ծովային և սրբության, արդու-արտաբ, չափ՝ մեծ և փոքր, կայթ, գրիւ՝ մեծ և փոքր, կաբոս։

Հիշյալ չափերից մի քանիսը այլ անվանումներով օգտագործվեցին մինչև ուշ միջնադար, նույնիսկ XIX դարի տեղական համակարգերում՝ մնացուկային ձևով։

---

* Լիտր-լաղարիկոնը հավասար է 12 ունկի, 72 դահեկան, 320,4 դրամ։ Ունկին հավասար է 6 դահեկան, 26,7 դրամ։ Սիկղ—Մեղիարիս—Փոլչէն հավասար է 6,675 գրամ։ Դահեկան—Մթխալը հավասար է 24 կերատ 4,45 գրամ։ Սարեր-գրաքմէն հավասար է 3,335 գրամ։ Սիմես—Պուրատը հավասար է 12 կերատ—թասուկուտ, 2,22 գրամ։ Տրմեսը հավասար է 8 կերատ, 1,483 գրամ։ Գրամարը հավասար է 6 կերատ, 1,1125 գրամ։ Սինգ-դանգը հավասար է 4 կերատ-թասուկուտ, 0,7416 գրամ։ Կերատ-թասուկուտը հավասար է 0,1854 գրամ։ Փշիտը հավասար է 0,139 գրամ։ Դանգը հավասար է 0,927 գրամ։ Գարեհատը հավասար է 0,4635 գրամ։

** Պայուսակը հավասար է 50 լիտր-լաղարիկոն, 1000 սատեր, 4000 դրամ, 16 կգ։ Լիտր-լաղարիկոնը հավասար է 320,4 գրամ։ Սատերը հավասար է 16 գրամ։ Դրամը հավասար է 4 գրամ։ Դանգը հավասար է 0,66 գրամ։

*** Սափոր-փասը հավասար է 10 քսեստ, 5,34 լիտր։ Սրուակ-կամփսակը հավասար է 4 քսեստ, 2,136 լիտր։ Քսեստը հավասար է 20 ունկի, 0,534 լիտր։ Սրուակ-տրիվղիոն-պարապսիդոսը հավասար է 0,267 լիտր։ Շիշ-բիսիոն-բեսինը հավասար է 0,177 լիտր։

Զարգացած ֆեոդալիզմի և հատկապես ուշ միջնադարում ստեղծվեցին տեղական տարողության չափերի համակարգեր, որոնք հիմնված էին ծանրության միավորների վրա և արտահայտվում էին կշռով։

5. ԲԺՇԿՈՒԹՅՈՒՆ

Բժշկությունը հին Հայաստանի մշակույթի անբաժանելի մասն է և նրա արմատները հասնում են դարերի խորքը։ Սնվելով ժողովրդական բժշկության ակունքներից, այն կուտակել է բժիշկների բազում սերունդների դարավոր փորձն ու գիտելիքները՝ Հայաստանի բուսական և կենդանական աշխարհի, ինչպես նաև հանքային նյութերի բուժիչ հատկությունների մասին։ Ուրարտական և ավելի վաղ շրջանի հնագիտական պեղումների արդյունքները (բժշկական զանազան գործիքներ, դեղատան սարք և այլն) վկայում են հին Հայաստանում բժշկական արվեստի բարձր մակարդակի մասին։

Նախնադարյան հասարակության մեջ բժշկի դերը կատարել է կինը, և ամենևին էլ զարմանալի չէ, որ առողջության պահապան աստվածությունն էլ մարմնավորված է կնոջ կերպարի մեջ։ Հեթանոս հայերը սիրո և գեղեցկության դիցուհի Աստղիկին և «մայր ամենայն զգաստութեանց», «բարերար ամենայն մարդկան բնութեան» Անահիտին պաշտում էին որպես բժշկության հովանավորների։ Հիշյալ դիցուհու տաճարները, V դարի պատմիչներ Ագաթանգեղոսի և Մովսես Խորենացու վկայությամբ, կառուցված են եղել հին Հայաստանի գեղատեսիլ վայրերում, Բարձր Հայքի, Այրարատի, Տարոնի, Վասպուրականի նահանգներում, որոնք ժամանակի ընթացքում դարձան բուժական կարևոր կենտրոններ։

Տաճարների քրմերը, յուրացնելով ժողովրդական բժշկության փորձը և կատարելագործվելով բժշկական արվեստի մեջ, օգնություն էին ցույց տալիս բնակչությանը։

301 թ. հետո, երբ հիմնվեցին քրիստոնեական վանքեր, նրանց կից բացվեցին առաջին հիվանդանոցները։ Այսպես, V դարի պատմիչ Փավստոս Բուզանդը մեծ գովեստով է խոսում Ներսես Մեծ կաթողիկոսի շինարարական գործունեության մասին։ Նա պատմում է, թե ինչպես Ներսես Մեծը Հայոց աշխարհի բոլոր կողմերում հիվանդանոցներ է հիմնում՝ բորոտների, հաշմանդամների և ցավագարների համար։

Կաթողիկոսի այս միջոցառումներն արտացոլված են Աշտիշատի եկեղեցական ժողովի (354) որոշումներում՝ «Վարակիչ հիվանդությունների տարածվելը կանխելու համար հիմնել բորոտների համար բորոտանոցներ, հիվանդների համար հիվանդանոցներ, հաշմանդամների և կույրերի համար ապաստարաններ»[53]։

Ըստ ավանդության, մասնավոր հիվանդանոցներ կային Հայաստանում դեռևս III դարում։ Այսպես, 260 թ. հայ նախարար Սուրեն Սալահունու կինը՝ Աղվիթանը Դերջան գավառի Սուրենաշեն ավանում (այժմ՝ Ջուրմնջյուղ) Առբենուտ կոչվող բուժիչ հանքային աղբյուրների մոտ իր միջոցներով բորոտանոց կառուցեց[54]։ Հիշեցնենք, որ Եվրոպայում առաջին բորոտանոցները բացվել են դրանից երեք հարյուր տարի հետո միայն։

---

53 *Л. А. Оганесян,* История медицины в Армении, т. 1, Ереван, 1946, с. 188.

54 Տե՛ս Մ. Օրմանյան, *Ազգապատում, մասն Ա, Կ. Պոլիս, 1913, էջ 69—66։*

Հայ ժողովրդական բժշկությունը, որ գրեթե երեք հազար տարվա պատմություն ունի, ստեղծել է դեղամիջոցների մի հարուստ գանձարան։ Հնում առանձնապես մեծ համբավ ունեին Հայկական լեռնաշխարհի դեղաբույսերը, որոնք արտահանվում էին Արևելքի և Արևմուտքի մի շարք երկրներ և տեղ են գտել հնագույն դեղագիտարաններում։ Քսենոֆոնը իր «Անաբասիս» երկում խոսում է նաև հայկական բուրումնավետ գինիների և հրաշալի գարեջրի, քնջութի, նուշի ձեթերի և բեհեկնի խեժի, ինչպես նաև անուշահոտ օծանելիքների մասին։ Հին աշխարհի անվանի բուսաբան Դիոսկորիդեսը, ծնունդով կիլիկիացի, իր «Materia medica» դեղագիտական աշխատության մեջ կանգ է առնում նաև բույսերի հայկական տեսակների վրա, որոնք, իր խոսքերով ասած, աչքի են ընկնում հրաշալի բուժիչ հատկություններով։ «Ամենալավ համեմը,— գրում է նա,— հայկականն է, ոսկեգույն, դեղնավուն ցողունով և բավական հաճելի բուրմունքով»[55]։

Հռոմեացի պատմիչ Տակիտոսը իր «Տարեգրություններում» հիշատակում է «գյուղական» դեղամիջոցների մասին, որ հաջողությամբ օգտագործում էին հայ գեղջուկները վերքերը բուժելու նպատակով[56]։

Հայաստանը, ինչպես նաև Մարաստանը, հնում հանդիսացել են մի շարք արժեքավոր խեժաբեր բույսերի, այդ թվում նաև հայտնի ուպանի (laserpitium) հայրենիքը։ Վերջինիս բուժիչ հատկությունները, ինչպես վկայում է Պլինիոս Ավագը իր «Բնական պատմության» մեջ, չափազանց բարձր էին գնահատում հռոմեացիները[57]։

Հայ պատմիչները բազմաթիվ ուշագրավ տեղեկություններ են հաղորդում հին հայկական բժշկության մասին։ Այսպես, պատմահայր Մովսես Խորենացին գրում է, որ Հայոց Վաղարշակ թագավորը (II դար մ. թ. ա.) Տայքի և Կողի ճահճոտ վայրերում այգիներ և բուրաստաններ է հիմնել[58]։ Այդ այգիներում և բուրաստաններում աճեցվում և բազմացվում էին, ինչպես վկայում է V դարի մի ուրիշ պատմիչ՝ Ղազար Փարպեցին, բնության մեջ վայրի ձևով աճող դեղաբույսեր։ «Այնտեղ (Արարատյան դաշտում)—գրում է պատմիչը,— շատ կան զանազան բույսերի արմատներ, որ օգտագործում են ճարտար, հմուտ և գիտուն բժիշկները արագ բուժող սպեղանիներ կամ ըմպելի դեղեր պատրաստելու համար, որոնցով բուժում էին երկար ժամանակ հիվանդությամբ տառապողներին»[59]։

Հայաստանի բուժիչ բույսերը մեծ խնամքով աճեցվում էին հատուկ պարտեզներում, որ հիմնվել էին դեռևս Արտաշես թագավորի (I դար մ. թ. ա.) նախաձեռնությամբ, որի մասին գովեստի հետևյալ խոսքերն է գրում IX դարի պատմիչ Թովմա Արծրունին. «(Արտամետ քաղաքի) ամրոցի շուրջը նա տնկել տվեց զանազան բազմերանգ և անուշահոտ ծաղիկների բուրաստաններ, որոնք ոչ միայն հաճելի էին աչքի և հոտոտելիքի համար, այլև պիտանի հնարամիտ

---

55 Pedacii Dioscoridis Anazarbaei. Erstes Buch von den wohlriechenden Krautern, Frankfurt, 1610. S. 10.

56 *Тацит, Соч.*, в двух томах, т. I. Анналы, изд. «Наука», Л., 1969, с. 216.

57 *Pliny*, Natural History. Book XIX, v.Y. London, 1961, p. 445.

58 Մովսէսի Խորենացւոյ *Պատմութիւն Հայոց*, *Թիֆլիս*, *1913*, *էջ 108*։

59 Ղազարայ Փարպեցւոյ *Պատմութիւն Հայոց*, *Վենետիկ*, *1891*, *էջ 26*։

բժիշկներին՝ դեղեր պատրաստելու համար, համաձայն Ասկղեպիասի արվեստի»[60]։

Այլ տեղեկությունների համաձայն, Պոնտոսի թագավոր Միհրդատը՝ հին աշխարհիականավոր բժիշկը և թունագետը, իր հռչակավոր հակաթույնը պատրաստում էր Հայաստանի դեղաբույսերից[61]։ Որոշ բույսերի, ինչպես, օրինակ, լոշտակի (Bryonia hioica) սև գնդիկի (Nigella sativa) հրաշալի բուժիչ հատկությունները հին Հայաստանում առաջացրին այդ բույսերի պաշտամունքը, որի հեռավոր արձագանքները պահպանվել են հայ բանահյուսության մեջ։

Մեծ համբավ ունեին հնում հանքային դեղամիջոցները՝ հայկական կավը, հայկական քարը, հայկական բորակը, ինչպես նաև սնդիկի, երկաթի, ցինկի, արճճի միացությունները, որոնք Հայաստանից արտահանվում էին հարևան երկրները։ Հայկական կավը (Bolus armena), որը պարունակում է ալյումասիլիկատներ և երկաթի օքսիդ, կիրառվել է որպես հակաբորբոքային, հակաալերգիկ և հակաուռուցքային դեղամիջոց, այն միաժամանակ օգտագործվել է արյունահոսությունների և թունավորումների դեպքում։ Այն լավ հայտնի էր անտիկ աշխարհի ականավոր բժիշկ Գալիանոսին, իսկ հետագայում շատ բարձր է գնահատվել «բժշկության իշխան» Իբն-Սինայի կողմից, որը իր «Կանոնում» գրել է. «Հայկական կամ անիական կավը զարմանալիորեն ներգործում է վերքերի վրա։ Այն առանձնապես օգտակար է թոքախտը և ժանտախտը բուժելու համար։ Շատերը փրկվեցին մեծ համաճարակի ժամանակ, քանի որ սովորություն ունեին այն պարբերաբար խմել թույլ գինու հետ»[62]։

Հայկական կավը այսօր էլ մեծ կիրառություն ունի ժողովրդական բժշկության մեջ։

Հայ և օտար հեղինակների վկայությամբ, Հայաստանը հնում հայտնի է եղել պղնձի, երկաթի և արճճի հանքերով։ Դեպի Վանա լճի եզերքն իջնող Ծոփստունյաց լեռները, ինչպես վկայում է Փավստոս Բուզանդը, կոչվում էին «Երկաթահատաց և կապարահատաց լերինք»[63]։ Այդպիսի հանքեր կային նաև Սասնա լեռներում։ Երկաթի միացություններից պատրաստված դեղամիջոցներն օգտագործվում էին մի շարք հիվանդություններ բուժելու համար և դեռ այսօր էլ պահպանվել են ժամանակակից դեղագիտարաններում։

Հին հայկական դեղանյութերի շտեմարանում հատուկ տեղ ունեին սնդիկի միացությունները, այդ թվում և կարմիր ներկը, որոնք արդյունահանվում էին Հայաստանում։ Անտիկ աշխարհի նշանավոր աշխարհագետ և պատմիչ Ստրաբոնը վկայում է. «Այնտեղ (Հայաստանում) կան նաև այլ հանքավայրեր, այդ թվում և այնպիսիք, ուր արդյունահանվում է, այսպես կոչված, սանդիկը (կարմիր ներկ, սուսր), որը կոչվում է հայկական ներկ և նման է ծիրանիին»[64]։

Բուսական և հանքային դեղերից բացի հայ բժշկության մեջ օգտագործվել են նաև կենդանական ծագում ունեցող դեղամիջոցներ՝ պատրաստված կենդա-

---

60 Թովմայի վարդապետի Արծրունւոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, II, Պետերբուրգ, 1887, էջ 53։

61 Л. А. Оганесян, նշվ. աշխ., էջ 74։

62 Ибн Сина, Канон врачебной науки, кн. 2, изд. АН УзССР, Ташкент, 1956, с. 303.

63 Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1832, էջ 24։

64 Страбон, География, изд. «Наука», Л., 1964, с. 499.

նիների օրգաններից և հյուսվածքներից, որոնց մի մասը օժտված է ֆերմենտային հատկություններով։

Այս վերջինների թվին են պատկանում սեռական գեղձերի, ուղեղի, լյարդի, փայծաղի էքստրակտները, որոշ կենդանիների լեղին, նապաստակի խախացը, ինչպես նաև խառը բուսական-կենդանական բնույթ ունեցող «խոնավ կուֆան», որի մասին Իբն-Սինան իր «Կանոնում» գրել է հետևյալը. «Այդ այն ճարպն է, որ հավաքվում է Հայաստանում ոչխարների դմակի բրդի վրա, որ քարշ է գալիս կաղնչանի վրայով։ Այն իր մեջ ներծծում է այդ խոտերի ուժը և կաթնահյութերը։ Երբեմն ճարպը նոսր է լինում, ուստի եփում և թանձրացնում են այն։ Այդ ճարպը մաշեցնում է կոշտ ուռուցքները և ուղղում ծռված ոսկորները, եթե նրանով վիրակապ դրվի»[65]։ Վերոհիշյալ դեղանյութերը օժտված էին հակաթունային, հակասկլերոտիկ և հորմոնալ ներգործությամբ։ Հայ ժողովրդական բժշկության այս արժեքավոր փորձը հետագայում ավելի լայն կիրառություն ստացավ։

Հայկական գրերի գյուտից հետո, երբ հայ մատենագրության հիմքը դրվեց, պատմափիլիսոփայական երկերի կողքին իրենց տեղը գրավեցին բժշկությանը վերաբերող աշխատությունները։ Պետք է նշել, սակայն, որ բժշկական գրականության առաջացումը ամենևին էլ չվերացրեց ժողովրդական բժշկության բանավոր ավանդույթները։ Սրանք շարունակվելով նոր լիցք հաղորդեցին բժշկական գրականությանը։

Հայ դասական բժշկությունը իր զարգացման արշալույսին կրել է հելլենական մշակույթի բարերար ազդեցությունը։

Հին աշխարհի դասականների՝ Պլատոնի, Արիստոտելի, Հիպոկրատեսի, Գաղիանոսի, Ասկղեպիադեսի և ուրիշների երկերը, որոնք հայերեն թարգմանվեցին հունաբան թարգմանչական դպրոցի ներկայացուցիչների ջանքերով, մեծ դեր խաղացին հայ բժիշկների աշխարհայացքի ձևավորման գործում[66]։ Այսպես, V դարի վերջում հայերեն թարգմանվեցին Արիստոտելի «Ստորոգութիւնք» և «Յաղագս մեկնութեան» երկերը, VI դարի սկզբին՝ Պլատոնի բնափիլիսոփայական երկերը, այդ թվում և «Տիմէոսը», VI դարի երկրորդ կեսին՝ Զենոնին վերագրվող «Յաղագս բնութեան մարդոյ», ինչպես նաև Կեղծ-Արիստոտելի «Յաղագս աշխարհի» և «Յաղագս առաքինութեան» ուսումնասիրությունները։ Դրանցից հատկապես ուշադրության արժանի է Պլատոնի «Տիմէոս» երկը, որի մեջ հեղինակը, ելնելով չորս նախնական տարրերի (հող, ջուր, օդ, հուր) ուսմունքից, փորձել է բացատրել ոչ միայն տիեզերքի (մակրոկոսմոսի), այլև մարդու (միկրոկոսմոսի) առաջացման և զարգացման օրինաչափությունները[67]։ Նախնական տարրերի տեսությունը, որ հին աշխարհում իր զարգացումն է ստացել Պլատոնի, Արիստոտելի և Հիպոկրատեսի երկերում, առաջին անգամ չափածո ձևով շարադրել է հույն բնափիլիսոփա և բժիշկ Էմպեդոկլեսը։ Հետագայում այն դրվեց հումորալ ախտաբանության տեսության հիմքում, որ չափազանց ուժեղ ազդեցություն է գործել միջնադարյան բժշկության վրա։ Իսկ

65 *Ибн Сина*, նշվ. աշխ., էջ 227։

66 *С. С. Аревшатян*, Древнейшие армянские переводы и их культурно-историческое значение, «Историко-филологический журнал», 1973, № 1, с. 31—37. Ս. Ս. Արևշատյան, Հնագույն հայկական թարգմանությունները և նրանց պատմամշակութային նշանակությունը, ՊԲՀ, 1973, № 1, էջ 31—37։

67 «Պղատոնի իմաստասիրի Տրամախօսութիւնք, Տիմէոս», Վենետիկ, 1877։

Հիպոկրատեսի և Գաղիանոսի երկերը հայտնի են եղել հայ բժիշկներին, թեև ուշ ժամանակներից մեզ հասած մի ձեռագրում պահպանվում է Հիպոկրատեսի «Պրոգնոստիկոն» երկից մի հատված, որի սկզբում բերված է մեծ բժշկի մահվան մասին հայկական մի հին ավանդություն։ Հիշյալ գրչագրի մեջ կան նաև Գաղիանոսին վերագրվող երկու ուրիշ հատվածներ՝ «Բառք Գաղիանոսի» և Գաղիանոսի «Վասն նշանաց ցաւոց»։

Պահպանվել են նաև մի քանի պատառիկներ մինչգաղիանոսյան շրջանի բժիշկների երկերից։ Մաշտոցի անվան մատենադարանի № 6869 գրչագրի ժողովածուի մեջ, որ ընդօրինակվել է 1365 թ., հատվածներ կան Ասկղեպիադեսին վերագրվող «Վասն բնութեան մարդոյ», «Վասն չորից բնութեանց մարդոյ եւ տարոյ, եւ ամսոյ», «Յաղագս բնութեան հոգւոյ» երկերից։ Այս ժողովածուում զետեղված են նաև հատվածներ հին հռոմեացի բժիշկ Դեմոկրիտեսի մի երկից, որի մեջ հեղինակը հարց ու պատասխանի ձևով շոշափում է պտղի զարգացման հարցերը ներարգանդային շրջանում և երեխայի ծնունդից հետո։ Նույն այս ժողովածուում կան ուրիշ հատվածներ ևս՝ «Վասն տղայոց բնութեան», «Վասն երիտասարդաց բնութեան», «Վասն ծերոց բնութեան» երկերից, որոնք վերագրվում են ուշ հելլենիստական շրջանի հռոմեացի ականավոր բժիշկ Օրիբազեսին (IV դար)[68]։

Այս աշխատությունների լեզուն վկայում է, որ նրանք ևս, հավանաբար, թարգմանված են «Տիմէոսի» թարգմանության ժամանակ։

VIII դարի սկզբին հայ ականավոր գիտնական Ստեփաննոս Սյունեցին Դավիթ Հյուպատոսի հետ միասին թարգմանել է IV դարի հույն բնափիլիսոփաներ Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» և Գրիգոր Նյուսացու «Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն» երկերը[69]։ Այս աշխատությունները, որոնց մեջ Պլատոնի, Արիստոտելի և Գաղիանոսի ոգով քննված են մարդակազմության, մարդու կենսաբանության և հոգեբանության հարցերը, լայն ճանաչում էին գտել միջնադարյան հայ բժշկության մեջ։ Այսպիսով, կարելի է ասել, որ երեք դար շարունակ (V—VIII) հայ բժշկության մեջ լարված աշխատանք էր ծավալվել հին աշխարհի գիտական ժառանգությունը ստեղծագործաբար յուրացնելու ուղղությամբ։

Միջնադարյան հայ բժշկապետները, լրջորեն ուսումնասիրելով անտիկ բժշկության դասականների աշխատությունները, նրանց տեսանկյունից վերլուծում և մշակում էին հայ ժողովրդական բժշկության ավանդները։ Սակայն հայոց լեզվով ուրույն բժշկական երկերի ստեղծումը հետաձգվեց արաբական նվաճումների հետևանքով, որոնք հայ մշակույթի ընդհանուր անկման պատճառը հանդիսացան VIII—IX դարերում։ Միայն X դարում սկսեցին հանդես գալ հայ բժիշկների առաջին «Բժշկարանները», որ հիմնականում նվիրված էին հիվանդությունների դեղային բուժման հարցերին և որոնց մեջ հունական ազդեցությունից բացի աստիճանաբար նկատվում էր նաև արաբական մշակույթի ազդեցությունը։ Այդ իսկ պատճառով ավելի վաղ շրջանի՝ V—X դարերի բժշկագիտական հայացքների մասին կարելի է դատել միայն բնագիտական և

---

68 *Г. Арутюнян,* Гинекология и акушерство в Армении в древние и средние века. Ереван, 1974, с. 97—101.

69 «Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացւոյ Յաղագս բնութեան մարդոյ», Վենետիկ, 1882։

փիլիսոփայական աշխատությունների և առաջին հերթին Եզնիկ Կողբացու (V դար) «Եղծ աղանդոց» երկի և «Յաճախապատումի» հիման վրա։

Միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ չորս տարրերի և նրանց համապատասխանող չորս հիմնական հեղուկների (արյուն, լորձ, դեղին և սև մաղձ) անտիկ տեսությունը առաջին անգամ հանդես է գալիս Եզնիկ Կողբացու երկում[70]։ Հիվանդությունների առաջացումը Եզնիկը կապում է հիմնական հեղուկների հավասարակշռության խախտման հետ։ «Հիվանդություններ կան,—գրում է նա,— որոնք առաջանում են ոչ թե մեղքերի պատճառով, այլ անկշիռ (հյութերի) խառնվածքներից։ Որովհետև մարդու մարմինը հանդիսանում է չորս տարրերի խառնուրդ... Եվ եթե նրանցից որևէ մեկը ավելանա կամ պակասի, ապա կառաջանա հիվանդություն»։ Սակայն հեղուկներից բացի Եզնիկը հաշվի է առնում նաև արտաքին միջավայրի գործոնների ազդեցությունը. «չափից ավելի կամ անխտիր ամեն բան ուտելը, խմելը, խիստ ժուժկալությունը, տոթ կամ ցուրտ եղանակին աշխատելը և այլ վնասակար հանգամանքները»։ Այս վնասակար ազդակներին նա մեծ նշանակություն է տալիս նաև նյարդային և հոգեկան հիվանդությունների առաջացման հարցում։ Հիպոկրատեսի նման, որը մերժում էր ընկնավորության «սրբազան» բնույթը, նա ևս հոգեկան հիվանդությունները համարում է ուղեղի հյուծման հետևանք։ «Ուղեղի հյուծման հետևանքով մարդ կորցնում է գիտակցությունը։ Խոսում է պատերի հետ, կռվում է քամու հետ։ Այդ պատճառով էլ բժիշկները համառորեն պնդում են, որ ոչ մի դև էլ չի մտնում մարդու մարմնի մեջ, որ մարդու այդ բոլոր վիճակները հիվանդություններ են, որ իրենք կարող են բուժել»[71]։ Ծնված լինելով Այրարատում և հրաշալի իմանալով Հայաստանի դեղաբույսերի հատկությունները, շատ լավ հասկանալով զանազան դեղամիջոցների չափերի և սիներգիկ ներգործության հարցերը, նա գրել է. «Մոլախինդն ինքնին հայտնի է որպես մահացու թույն որոշակի պայմաններում, բայց բժիշկներն այն օգտագործում են լեղապարկի հին հիվանդությունները բուժելու ժամանակ։ Կաղնչանի մի տեսակը առանձին վերցրած թունավոր է, իսկ մյուս դեղամիջոցների հետ միասին բուժում է լեղապարկի հիվանդությունները և հիվանդին փրկում մահից»[72]։

Միջնադարյան Հայաստանիականավոր փիլիսոփա Դավիթ Անհաղթը (V դարի վերջ—VI դարի սկիզբ) հրաշալի ծանոթ էր հիպոկրատյան բժշկության սկզբունքներին[73]։ Նրա «Սահմանք իմաստասիրութեան», «Վերլուծութիւն «Ներածութեան» Պորփիւրի», «Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտելի» երկերում շոշափված են մարդակազմության, կենսաբանության, դեղագիտության, հիգիենայի և բժշկական բարոյագիտության հարցերը։ Հատկապես պետք է նշել, որ «Վերլուծութիւն «Ներածութեան» Պորփիւրի» աշխատության էջերում հանդիպում է հայ մատենագրության ամենավաղ վկայությունն այն մասին, որ Հայաստանում կատարվել է դիահերձում։ «Վերլուծության գործն է,— գրում է նա,— գոյի բաժանումը այն մասերի, որոնցից նա կազմված է, ինչպես օրինակ, երբ մեկը վերցնում է մարդուն և անդամահատում, հերձում նրա

---

70. Եզնկայ Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց, Վենետիկ, 1826, էջ 80։

71 Նույն տեղում, էջ 130։

72 Նույն տեղում, էջ 67։

73 *Давид Анахт,* Сочинения, пер. с древнеармянского, вступительная статья и примечания С. С. Аревшатяна, М., 1957, с. 110.

ոտքերը, ձեռքերը, գլուխը և այնուհետև մարմինը բաժանում ոսկրերի, ջլերի, անոթների և նյարդերի»[74]։ Դիահերձումները և կենդանահատությունը, որ ժամանակին կիրառվել են անտիկ Ալեքսանդրիայի բժշկական դպրոցում, հետագայում շարունակվել են նաև միջնադարյան հայ բժիշկների կողմից, որոնք սերտորեն կապված են եղել ալեքսանդրյան դպրոցի ավանդույթների հետ[75]։

Բժշկության նկատմամբ մեծ հետաքրքրություն է ունեցել հայականավոր աստղագետ և փիլիսոփա Անանիա Շիրակացին։ Նա 667 թ. կազմած իր «Քննիկոնում» աստղաբաշխությանը, համարողական արվեստին (մաթեմատիկա), տոմարագիտությանը և փիլիսոփայությանը վերաբերող աշխատությունների կողքին տեղ է տվել նաև բժշկագիտական երկերին[76]։ Դժբախտաբար «Քննիկոնի» մեծ մասը, այդ թվում և բժշկական ու բնագիտական երկերն այժմ կորած են։ Այն մասին, որ Անանիա Շիրակացին զբաղվել է նաև բուսաբուժության հարցերով, հիշատակված է Մաշտոցի անվան մատենադարանի № 549 գրչագրում, որտեղ նկարագրված են համասփյուռ կոչվող բույսի (Lychnis) բուժիչ հատկությունները, որի պաշտամունքը եղել է Հայաստանի մի շարք շրջաններում։

Նույն տեղում ասված է, որ Շիրակացին այդ խիստ հազվագյուտ բույսը հայտնաբերել է Այրարատյան նահանգի Զողակերտ վայրում և օգտագործել է բուժիչ նպատակով։

---

74 *С. А. Варданян*, медико-исторические воззрения Давида Анахта, Ереван, 1980, с. 4.

75 Լ. Ս. Խաչիկյան, *Դիահերձումը հին Հայաստանում, «Լրաբեր հաս. գիտ.», Երևան, 1947, № 4, էջ 83—90։*

76 *А. Матевосян*, «Канон» *(Քննիկոն)* Анании Ширакаци, «Вестник общественных наук», Ереван, 1977, № 7, с. 66.

ԳԼՈՒԽ ՔՍԱՆԵՐԵՔԵՐՈՐԴ

ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ

1. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ IV—V ԴԱՐԵՐՈՒՄ

Վաղ միջնադարում հայ ինքնուրույն գրականության, զարգացման նշանակալից բարձրության վրա գտնվող գիտության ու պատմագրության հետ ներդաշնակ, բուռն վերելք է ապրում ճարտարապետական-կառուցողական արվեստը։ Կազմավորվում է իր յուրահատուկ դեմքն ունեցող հայ ազգային ճարտարապետությունը, որը հասնում է դասական արվեստի աստիճանի։

Շինարարական աշխատանքները կատարվում են մասամբ արդեն իսկ գոյություն ունեցող քաղաքներում, ամրոցներում և այլ բնակավայրերում, միաժամանակ երկրի տարբեր վայրերում ստեղծվում են ճարտարապետական-կառուցողական արվեստի զարգացման նոր օջախներ։

Կառուցողական ընդարձակ գործունեություն է ծավալվում հատկապես Դվին և Արշակավան քաղաքներում։ Եթե IV դարի կեսերին Արշակ Բ-ի կողմից Կոգովիտ գավառում հիմնադրված Արշակավան քաղաքը դեռևս լիովին չավարտված կործանվեց, սպա Դվինը դարձավ ոչ միայն երկրի մշակութային-տնտեսական կյանքի, այլև ճարտարապետական մտքի զարգացման ամենախոշոր կենտրոնը[1]։

Դվինը հիմնադրվել է IV դարի երեսնական թվականներին։

Արտաշատի մոտ առաջացած ճահիճները հակաառողջապահական էին դարձրել քաղաքի կլիման։ Նկատի ունենալով այդ, Խոսրով III թագավորը Արտաշատից մոտ 12—15 կիլոմետր դեպի հյուսիս՝ Դվին կոչվող բլրի վրա, որտեղ դեռևս I դարում կառուցվել էր Դվին-Ասսակ ապարանքը[2], կառուցեց իր նոր ապարանքների խումբը, որը հետագայում հանդիսացավ բլրի շուրջը ստեղծված քաղաքի միջնաբերդը։

Աստիճանաբար Դվին տեղափոխվեց Արտաշատի ազգաբնակչության զգալի մասը. կարճ ժամանակամիջոցում նորաստեղծ քաղաքը հասնելով լայն ճանաչում նվաճած քաղաքների մակարդակին, V դարի վերջին քառորդում դարձավ երկրի հոգևոր ու վարչաքաղաքական կյանքի գլխավոր կենտրոնը։

---

1 *Դվին քաղաքի և նրա պեղումների վերաբերյալ նյութերը վերցված են պրոֆ. Կ. Ղաֆադարյանի «Դվին քաղաքը և նրա պեղումները» աշխատությունից (Երևան, 1952)։ Դվինի ավերակների հետազոտության առաջին փորձը կատարել է Ն. Մառը (1899). որոշ ժամանակ անց (1907—1908) Խ. Դադյանի մասնակի պեղումների շնորհիվ Դվինում բացվեցին մոնումենտալ մի քանի շենքերի մնացորդներ։ Սակայն Դվինի սիստեմատիկ պեղումներն սկսվեցին 1937-ից. սկզբում պեղումները գլխավորում էր Ս. Տեր-Ավետիսյանը (1937—1939), իսկ 1946-ից մինչև 1976 թ. Կ. Ղաֆադարյանը։*

2 *Տե՛ս «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. I, էջ 761։*

V—VI դդ. Դվինը Հայաստանի արհեստագործական արտադրության հիմնական կենտրոնն էր, միջազգային ապրանքափոխանակության կարևոր հանգուցակետերից մեկը, ուր խաչաձևվում էին Արևելքը Արևմուտքի հետ կապող առևտրական գլխավոր ճանապարհները։

V դարի վերջին—VI դարի սկզբներին Դվինն արդեն ժամանակի համեմատությամբ մի բազմամարդ քաղաք էր։ Տնտեսական աճին զուգակցվում է շինարարական աշխատանքների ծավալումը։ Ընդարձակվում է քաղաքը, ստեղծվում՝ պաշտպանական, հասարակական, բնակելի, արտադրական, տնտեսական, պաշտամունքային և տարբեր նշանակության բազմաթիվ կառույցներ, որոնք մեծապես նպաստում են ամբողջ երկրի ճարտարապետական-կառուցողական գործի վերընթացին։

Հայաստանի հնագույն քաղաքների նման, Դվինում նույնպես, բնակավայրի քաղաքաշինական-կոմպոզիցիոն գլխավոր կենտրոնը հանդիսացել է քաղաքի միջնաբերդը։ Գտնվելով տեղանքի ամենաբարձր մասում, այն գերիշխող դիրք ուներ ոչ միայն քաղաքային ամբողջ տարածքի, այլև Արարատյան հարթավայրի մի լայնատարած հատվածի նկատմամբ, որն օղակում էր քաղաքը։

Միջնաբերդի արևելյան լանջերին պահպանվել են քարի խոշոր զանգվածներով շարված պարսպապատի մնացորդներ։ Իրավամբ ենթադրվում է, որ այս բարձրադիր վայրը եղել է առավել հնագույն շրջանի բնակատեղի, ուր Հայ Արշակունիներն իրենց կառույցներն ստեղծելուց հետո շրջափակեցին նոր պարիսպներով։

Արշակունիների թագավորության անկումից հետո (428) այստեղ են գտնըվել Հայաստանի հաջորդ ժամանակաշրջանների կառավարիչների՝ մարզպանների, ոստիկանների, կաթողիկոսների ու այլ իշխանավորների ապարանքները։

Բնական է, պատերազմներով ու ասպատակություններով ուղեկցվող ավելի քան կես հազարամյակ ընդգրկող այդ ժամանակաշրջանում միջնաբերդի պալատական սկզբնական կառուցվածքները պետք է մի քանի անգամ վերակառուցվեին, կամ, որ ավելի հավանական է, դրանց շրջակայքում, թերևս և դրանց ավերակների վրա ստեղծվեին նոր տերերի պահանջներին ու ճաշակին համապատասխան նոր շենքեր։

Հետևապես, միջնաբերդի կառույցները, լինելով ստեղծագործական տարբեր ըմբռնումների և տարբեր ժամանակաշրջանների արգասիք, կարող էին որոշակի լույս սփռել հայ դասական ճարտարապետության կազմավորման ու հետագա զարգացման հանգուցային շատ հարցերի վրա։

Միջնաբերդից ցած՝ տարբեր բարձրությունների վրա գտնվել է «ստորին բերդը»։ Ենթադրվում է, որ այստեղ են կենտրոնացված եղել քաղաքի իշխանավորների բնակելի շենքերը, զինվորական պահակախմբին անհրաժեշտ կառույցները։ Բերդն արտաքինից ունեցել է միմյանցից ոչ մեծ հեռավորության վրա գտնվող հուժկու աշտարակների ու բուրգերի ռիթմիկ հաջորդականությամբ ստեղծված պաշտպանական մի հզոր համակարգ։ Միջնադարյան շերտում բուրգերն ունեն կիսակլոր, աշտարակները՝ կոր ձև, իսկ ամբողջ պարիսպը քարե հիմքերի վրա հում աղյուսով շարված կառուցվածք է։

Միջնաբերդի պաշտպանունակությունն ավելի ուժեղացնելու նպատակով, պարսպին զուգահեռ ստեղծվել է բերդն օղակող ջրի անանցանելի գոտի։ Միջ-

նաբերդից հարավ-արևմուտք գտնվել է քաղաքի կենտրոնական թաղամասը, որը միջնաբերդի հետ հաղորդակցվել է ջրով լցվող խրամի վրա նետված մեկ կամ երկու թռիչք ունեցող կամուրջների միջոցով։ Կենտրոնական թաղամասը հանդիսացել է երկրի հոգևոր իշխանության գլխավոր կենտրոնը, որի շինություններից պահպանվել են կաթողիկոսական ապարանքների, Մայր տաճարի, վերջինից մի փոքր հեռու պաշտամունքի մի այլ կառուցվածքի, ինչ-որ այլ նշանակության մոնումենտալ քարաշեն շենքի և առանձին կանգնեցված կոթողների մնացորդներ։

Ճարտարապետական այդ ուշագրավ խմբի կոմպոզիցիոն կենտրոնը հանդիսացել է Մայր տաճարի հորինվածքը։ Այն, ինչպես ծավալային մտահղացմամբ, նույնպես և հարթությունների մշակումով ներդաշնակելով շրջապատի մյուս շենքերի և այդ ամենը շրջափակող պարսպապատերի հետ, կազմել է մի շքեղ և արտահայտիչ ճարտարապետական ինքնատիպ համալիր։

Կենտրոնական թաղամասի ու միջնաբերդի շուրջը հետզհետե փռվել է քաղաքային ողջ տարածքը և այդ ամենը շրջապատվել է ընդհանուր պարսպապատերով։ Քաղաքն ունեցել է նաև իր արվարձանները, որոնք գտնվել են նրա հյուսիսային և արևելյան, հարավային և արևմտյան ծայրամասերում։

Չնայած քաղաքի ընդարձակ տարածության տարբեր մասերում բացահայտված տարբեր նշանակության կառույցների մնացորդների և քաղաքի ներքին կյանքին վերաբերող չափազանց հարուստ նյութերի առկայության, դժվար է առայժմ ստույգ խոսել քաղաքի հատակագծային հորինվածքի քաղաքաշինական հիմնական սկզբունքների մասին։ Մի բան ակնհայտ է, որ նույն ժամանակաշրջանի միջնադարյան մյուս քաղաքների նման, Դվին քաղաքի կոմպոզիցիոն գլխավոր կենտրոնը եղել է միջնաբերդը, որի շուրջը և աստիճանաբար հյուսվել է փողոցների և հրապարակների ցանցը և ըստ քաղաքային կյանքի խաղացած դերի՝ տեղադրվել են քաղաքային թաղամասերը։ Անշուշտ կասկածից վեր է, որ Դվինում քաղաքաշինական սկզբունքների կիրառման գործում կարևոր դեր կարող էին խաղացած լինել քաղաքաշինական այն հարուստ ավանդությունները, որոնք ունեին Դվինի կառուցման ժամանակ նրանից ոչ հեռու գտնվող հնագույն քաղաքները[3]։

Նշանավոր կենտրոն էր և Կարին քաղաքը՝ Արևելյան Հռոմեական կայսրության և Պարսկաստանի միջև՝ Հայաստանի 387 թ. բաժանումից հետո, Արևմտյան Հայաստանում Կարին բերդաքաղաքը (ավելի ստույգ՝ «Կարնոյ քաղաքը»), որը վերակառուցվում է և Բյուզանդիայի Թեոդոս Բ կայսեր (408—450) անունով կոչվում Թեոդոսուպոլիս։ Այն դառնում է Արևմտյան Հայաստանի կենտրոնը և համապատասխանաբար բյուզանդական կառավարիչ կոմեսի նստավայրը։ Սկզբնական շրջանում Թեոդոսուպոլիսն ունեցել է պաշտպանական թույլ համակարգ, որն ամրացվում է նախ Անաստաս կայսեր (491—518), ապա Հուստինիանոս Ա-ի (527—565) օրոք։

Քաղաքը տեղծված լինելով ջրառատ «մի գեղեցկադիր լեռան ստորոտում»[4], V—VI դարերում շրջապատված է եղել ամրակուռ (բազմաստիճան) հիմքեր ունեցող պարիսպներով և ատամնավոր վերջավորությամբ բարձր աշ-

3 Տե՛ս նաև՝ С. Х. Мнацаканян, К. Л. Оганесян, А. А. Саинян, Очерки по истории архитектуры древней и средневековой Армении, Ереван, 1978 (А. А. Саинян. Архитектура IV—конца первой половины VI вв.), стр. 52—58.

4 Նկատի է առնված Կարինից հարավ բարձրացող Այծպտկունք լեռնագագաթը։

տարակներով։ Պաշտպանական այդ ամբողջ համակարգը շրջապատվել է արհեստական շատ խոր փոսերով և այդ ամենը ներառնվել՝ առջևում ստեղծված ամրակուռ փոքրիկ ամրոցների օղակի մեջ։

Քաղաքն ունեցել է ջրմուղ, ստորերկրյա գաղտնի ուղիներ՝ պաշարման դեպքում մթերքների, կենդանիների կերի ապահովման, մինչև իսկ հեծելազորի անցման համար։

Ավանդաբար հիշատակվում են Թեոդոսուպոլսում սրբատաշ քարերով կառուցված գեղեցիկ պալատներ, աշտարակներ, մաքուր փողոցներ, հրապարակներ ու շուկաներ, հիացմունք պատճառող տաճարներ և քաղաքային բարձր ու լայն դարպասներ։ Անտարակույս քաղաքն ունեցել է ճարտարապետական բարձրարվեստ բազում կառույցներ։ Եվ այդ հասկանալի է, չէ որ դեռևս Թեոդոսուպոլսի կառուցումից շատ դարեր առաջ «Կարնոյ քաղաքի» շրջապատի գավառները հայտնի էին ժամանակին լայնորեն հռչակված ճարտարապետական կառուցվածքներով (Անահիտի պաշտամունքի տաճարը Եկեղյաց գավառում, Միհրի պաշտամունքի տաճարը Դերջան գավառում և այլն)։

Դվինի նման Կարինում ևս դժվար է ստույգ խոսել քաղաքի հատակագծային ընդհանուր հորինվածքում կիրառված քաղաքաշինական սկզբունքների մասին։

Վաղ միջնադարում շարունակվում ու զարգացման նոր աստիճանի է հասնում նախաքրիստոնեական շրջանից եկող կառուցողական արվեստը։ Հիմնական շինանյութը՝ երկրի ընդերքում անսպառ քանակությամբ գտնվող դյուրամշակ, դիմացկուն ու գեղարվեստական արտահայտչականության լայն հնարավորություններ ընձեռող բազմերանգ տուֆաքարն է։

Մոնումենտալ շենքերի պատերը շարվում են սրբատաշ, մեծ չափերի ուղղանկյուն քարերով։ Կոնստրուկտիվ ավելի պատասխանատու մասերում (դռների ճակատաքարեր, մույթերի շարվածքներ և այլն) քարերն ունեն անհամեմատ մեծ չափեր։ Մասսայական շինարարության մեջ հիմնական շինանյութը ճեղքված քարն է ու գետաքարը. հանդիպում է նաև հում աղյուս։

Հելլենիստական շրջանի մոնումենտալ կառուցվածքների պատերի չոր, անշաղախ շարվածքի փոխարեն III դարի վերջերից, IV դարի սկզբներից պատի կառուցվածքում, իբրև որմնաքարերն իրար կապակցող նյութ, օգտագործվել է կրաբետոնը՝ կազմված կրից, ավազից և տվյալ շենքի շինաքարի բեկորներից։ Սկզբնական շրջանում կրաշաղախ միջուկը պատի հաստության նկատմամբ կազմում է փոքր հատված, որի հետևանքով, պատի հիմնական կրող մասը նախորդ ժամանակաշրջանի նման դարձյալ քարն էր։ Հետագայում աստիճանաբար նվազում է պատի երկու կողմի որմնաքարերի խորությունը, մեծանում է նրանց միջև լցվող միջուկի ծավալը և, համապատասխանաբար, մեծանում վերջինիս մասնակցությունը պատի կրողունակության աշխատանքին։

Շինարարական այդ սկզբունքը ոչ միայն հնարավորություն է տալիս ազատվելու դժվար հայթայթելի մետաղական կապերի օգտագործումից, այլև պատի կառուցվածքը դարձնում է ավելի միաձույլ, կրողունակ և հնարավորություն ընձեռում կոնստրուկտիվ ավելի առաջավոր մտահղացումների (կամար, թաղ, գմբեթ) լայն կիրառման համար[5]։

---

5 Սակայն, թեկուզ խիստ հազվադեպ, այնուհանդերձ բոլոր շենքերի պատասխանատու մասերում (Զվարթնոցի տաճարի սյուների կառուցվածքներում և այլն) օգտագործվում են նաև մետաղական կապեր։

Եթե հելլենիստական շրջանի խոշոր բլոկներով կառուցված պատում հակասեյսմիկ որոշակի ֆունկցիա ունեին մետաղական կապերը, ապա միջնադարի միաձույլ կոնստրուկցիա ունեցող պատի կառուցվածքում այդ դերը կատարում էր պատի կրաշաղախ միջուկը։ Նույն բանին են նպաստում թաղակիր կամարները և որմնաշարքերի վրա հանդիպող փայտյա հորիզոնական գոտիները։

Պաշտամունքի շենքերում գմբեթի հանդես գալն առաջացնում է կառուցվածքի տարածական-ծավալային մի նոր սիստեմ։ Այդ սիստեմի կոմպոզիցիոն կենտրոնն ընդունելով գմբեթը, ստեղծվում են կենտրոնագմբեթ շենքերի սենյակային բազմապիսի կոմպակտ հորինվածքներ (տարբեր տիպի խաչաձև ու բազմաբսիդ տաճարներ և այլն)։ Հենարանից-հենարան թռիչքներով նետվում են սեպաձև կառուցվածք ունեցող կրող, բեռնաթափող կամ թաղակիր կամարներ, որոնք IV—V դարերի հուշարձաններում ունեն խիստ շեշտված պայտաձև աղեղներ, իսկ VI—VII դարերում լինում են գերազանցապես՝ կիսաշրջանաձև։ VI—VII դարերում երևան են գալիս կրկնակի կամարներ, որոնք տնտեսական լինելուց բացի, գեղարվեստական տեսակետից ավելի արտահայտիչ են։ Լուսամուտների ծածկը կամարաձև է, դռների բարավորը՝ մեկ ամբողջական քարից՝ արխիտրավից։

V—VII դարերում արխիտրավի վերևում ստեղծվում է բեռնաթափվող կամար, որն իր վրա առնելով պատից եկող բեռը, արխիտրավի վրա թողնում է միայն կամարի և արխիտրավի միջև ընկած պատի ծանրությունը։ Երբեմն բոլորովին հանվում է նաև այդ մասը և արխիտրավը լիովին բեռնաթափվում է։

V—VI դարերի երկայնական տիպի մոնումենտալ կառուցվածքներում գոյություն են ունեցել հիմնականում երկու տիպի ծածկեր՝ փայտաշեն-հարթ, կամ քարաշեն-թաղակապ։ Մեծ թռիչքներ ծածկելու դեպքում, շենքի երկայնական պատերին զուգահեռ կառուցվել են երկու շարք մույթեր (կամ սյուներ), որպեսզի պատերի միջև ստեղծվող լրացուցիչ հենարանների միջոցով դյուրացվի վերը հիշված ծածկերից որևէ մեկ ձևի իրականացումը։

Թաղակապ խոշոր ծածկերը թաղակիր կամարների միջոցով բաժանվում են կարճ հատվածների և ստեղծվում է կոնստրուկտիվ ավելի կայուն սիստեմ։ Յուրաքանչյուր հատվածի թաղի երկարությունը եթե հնագույն հուշարձաններում հավասար է թաղի թռիչքի չափին, ապա հետագայում, շենքի կայունությունն ավելի ապահովելու նպատակով, այն հավասարեցվում է թաղի թռիչքի կեսին։

Ժողովրդական տներում փայտաշեն հարթ ծածկերի հետ մեկտեղ լայնորեն կիրառվել է, այսպես կոչված, «հազարաշեն» (կամ սողոմաքաշ) ծածկերի ձևը։ Դրանք փայտի առանձին հեծաններից կազմված ուղղանկյուն կամ ութանկյուն շրջանակների հաջորդականությամբ դեպի վեր աստիճանաբար նեղացող՝ գմբեթաձև ծածկեր են, որոնք վերնամասում ունեն ոչ մեծ բացվածք՝ երդիկ։

Հազարաշեն ծածկի սիստեմը, հնարավորություն ընձեռելով փոքր չափի հեծաններով ծածկելու մեծ տարածություն, միաժամանակ սենյակի ներքին տարածությանը հաղորդում է որոշակի արտահայտչականություն[6]։

---

6 Ծածկի այդ ձևը տարածված է նաև Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մոտ։ Վրաստանում այն հայտնի է «դարբազի», Ադրբեջանում՝ «ղարադամ» անուններով։

Ծածկի այս ուշագրավ հորինվածքը տեղ էր գտել նաև V դարի աշխարհիկ և պաշտամունքային մոնումենտալ կառուցվածքներում։ Առաջին դեպքում այն ունի ճիշտ նույն ձևն ու շինանյութը, երկրորդ դեպքում նախօրինակ է դառնում արդեն քարաշեն գմբեթների համար։

Քարաշեն այդ գմբեթը բարձրանում է չորս մույթերի վրա խարսխված գըմբեթակիր քառակուսու վրայից և «հազարաշեն» ծածկի կառուցման սկզբունքով աստիճանաբար դեպի վեր նեղանալով թե՛ դրսից, թե՛ ներսից, ստանում է կոնաձև վերջավորություն։ Այստեղ թմբուկի պատվանդանը շատ բարձր է, ինքը՝ թմբուկը, անհամեմատ ծանր։ Գմբեթաշինության հետագա զարգացման ընթացքում պատվանդանի բարձրությունը հետզհետե նվազում է, թմբուկի բարձրությունը մեծանում, իսկ ներսի կոնաձև կորությունն ընդունում է կիսագնդի տեսք։

Ըստ երևույթին պալատական այդպիսի մի շենք՝ երկշար սյուներ ունեցող կենտրոնական դահլիճով և երկու կողմերում տեղադրված սենյակներով, բացվում է Դվինի կենտրոնական թաղամասում, որը, հավանաբար, VII դ. շինություն է։

Հետագա պեղումների ժամանակ 1970-ական թ. վերջերին բացվեց նաև մի այլ պալատական շենք, երեք զույգ սյուներով բաժանված երեք նավի, որը նույնպես կողքերին կից սենյակներ ուներ։ Այս շենքը հրկիզվել էր 572 թ. ապստամբության ժամանակ և նրա փլատակների վրա լցված էր VII դարի պալատական շենքի շինարարական խիճը։ Պետք է ենթադրել, որ դա եղել է կաթողիկոսական առաջին պալատը՝ կառուցված V դարում։

Հետաքրքրական է նաև 1962-ին Դվինի միջնաբերդի արևելյան մասում բացահայտված դահլիճը, որն, ըստ Կ. Ղաֆադարյանի, կառուցվել է IV դարի երեսնական թվականներին և հանդիսացել հայ թագավորների «գահասրահը»։ Այն 12. 5 28. 25 մ չափի ուղղանկյունի է, որը երկու զույգ հենարանների միջոցով բաժանված է եղել մեկ լայն և երկու նեղ նավերի։ Ենթադրվում է, որ գլխավոր նավի կենտրոնում պահպանված կառույցի մնացորդը պատկանում է արքայական գահի պատվանդանին։ Հուշարձանն ունի արևելք-արևմուտք կողմնորոշում. ցավոք այդ ուշագրավ կառուցվածքից պահպանվել են միայն հատակի և հիմքերի առանձին մնացորդներ։

V—VI դարերի աշխարհիկ ճարտարապետության հազվադեպ մի նմուշ է պատմական Շիրակի Որբրույք ավանում մի քանի հեկտար տարածության վրա ստեղծված արհեստական լճի տուֆակերտ պատնեշի հիդրոտեխնիկական խոշոր կառուցվածքը։

Պահպանվել են մեծ քանակությամբ պաշտամունքի կառուցվածքներ։ Քրիստոնեությունն ընդունելուց հետո հեթանոսական պաշտամունքի օջախներում ստեղծվում էին նոր կրոնի անդրանիկ կառուցվածքներ, այդուհանդերձ բոլոր մեհյանները չէ, որ հիմնովին ավերվում են։ Առանձին դեպքերում ոչ միայն եկեղեցին կառուցվում է ճիշտ և ճիշտ մեհյանի հատակագծային հորինվածքի հիմքի վրա[7], այլև որոշ մեհյաններ «սրբագործվելով», ուղղակի փոխակերպվում են եկեղեցիների[8]։

---

7 «Աշխարհագրության պատմություն Հայոց», էջ 398—399, 425 և այլն։ Զենոբ Գլակ. Պատմութիւն Տարօնոյ, Վենետիկ, 1889, էջ 33—35։

8 Փավստոս, Լ, 7։

Ինքնին հասկանալի է, որ նոր կրոնի արագ արմատավորման նպատակով երկրի բազմաթիվ վայրերում ստեղծվող նորակառույցները նույնպես հիմնականում պետք է ունենային այն նույն կերպարը, որպիսին ստացել էին հեթանոսական տաճարների հիմքերի վրա բարձրացված եկեղեցիները, կամ որպիսին արդեն ունեին եկեղեցու փոխակերպված մեհյանները։

Քրիստոնեական պաշտամունքի այդ անդրանիկ կառուցվածքներն սկզբում բաղկացած լինելով մեկական ուղղանկյուն-երկայնական սրահներից, աստիճանաբար ստացել են զանազան հավելումներ, մանրամասներ, հարդարանքներ ու ճարտարապետական այլ ձևեր, հիմք դարձել կամ նպաստել նոր տիպերի՝ բազիլիկ տաճարների առաջացման համար։

IV—V դարերում որոշ հուշարձանների արևելյան աբսիդներին կից ավելացվել են մեկ կամ երկու օժանդակ սենյակներ. առանձին դեպքերում երկու սենյակ էլ ստեղծվում է աղոթասրահի արևմտյան կողմում։ Սկզբնական շրջանում (IV—V դդ.) արևելյան կողմի սենյակները հանդիսացել են եկեղեցու սպասավորների ամառային բնակարաններ, հետագայում (VI—VII դդ.) միաժամանակ օգտագործվել տաճարի սպասքների պահպանման և զանազան ծիսակատարությունների համար։

Արևմտյան կողմի սենյակները, ինչպես և արտաքին սրահները ստեղծվելով համեմատաբար ավելի ուշ, դիտվում են իբրև ապաշխարության տեղեր։ Արտաքին սրահների հանդես գալու ամենաուշ սահմանը 480-ական թվականներն էին։ Դրանց կառուցման անհրաժեշտությունը վերացել է, ըստ երևույթին, VI դարի վերջին քառորդում։ V դարում երկրում քաղաքական-տնտեսական և մշակութային կյանքում ստեղծված նոր պայմանները թելադրում են ճարտարապետական նոր մտահղացումներ։ Ճարտարապետական միտքն սկսում է որոնել նոր գաղափարներ ու ձևեր։ Երկայնավուն կառուցվածքի նեղ և ձգված, հաճախ առանձին նավերով մասնատված աղոթասրահի փոխարեն առաջանում է լայն ու հավաք, ավելի ամբողջական հորինվածք ունեցող պաշտամունքային կառուցվածքի պահանջ։ Քրիստոնեական տաճարաշինության մեջ հանդես է գալիս Հայաստանում մինչ այդ ու անհայտ գմբեթը, սկսում է կենտրոնագմբեթ կառուցվածքի թեմայի բազմակողմանի մշակումը։ Ստեղծվում է պաշտամունքի կառուցվածքի տարածական գծի ծավալային մի նոր սիստեմ, որի հորինվածքի գլխավոր կենտրոնը լինելով գմբեթը, հիմք է դառնում գմբեթավոր տաճարների բազմապիսի տիպերի կերտման համար։ Ինչպես երկայնական տիպի, նույնպես և կենտրոնագմբեթ տաճարների ներքին տարածական կառուցվածքն արտաքին ծավալների հետ կազմել է մի օրգանական միասնություն։

Ճարտարապետը ձգտում է գեղարվեստական բարձր արտահայտչականության հասնել, ծավալային տրամաբանական ու հստակ լուծումների հետ մեկտեղ այդ ծավալների հարթություններին տալով, ինչպես միմյանց, այնպես էլ շենքի ընդհանուր հորինվածքի միջև ստեղծված համաչափություններ և փոխադարձ կապերի ներդաշնակություն։

Այսպիսով, վաղ միջնադարի պաշտամունքի երկայնական բազիլիկ կառուցվածքները սկզբնական շրջանում ունենալով բոլորովին պարզ տեսք, անցնում են կազմավորման բարդ ու արգասավոր ուղի։ Այդ շրջանից կանգուն և կիսավեր վիճակում պահպանվել են մեծ թվով հուշարձաններ, որոնցից ուշագրավ են Շիրվանջուղի, Թանահատի, Դիրաքլարի, Ջարջառիսի, Օհանավանքի, Եղվարդի, Գառնիի, Գյուլագարակի, Մազարջուղի, Օձունի, Ջովունիի, Դվինի

միանավ կառուցվածքները, Քասաղի, Տեկորի, Դվինի, Երերույքի, Էջմիածնի, Եղվարդի, Ծիծեռնավանքի, Աշտարակի, Օշականի եռանավ բազիլիկները։ Ժամանակի ճարտարապետական արվեստի զարգացման մակարդակի ըմբռնման առումով հույժ հետաքրքրական են հատկապես Քասաղի, Երերույքի, Տեկորի տիպի հանգուցային հուշարձանները։

Քասաղի բազիլիկան գտնվում է պատմական Այրարատի Նիգ գավառի Քասաղ (այժմ՝ Ապարան) ավանում, որը, լինելով հայ Արշակունի թագավորների ամառանոցային նստավայրերից մեկը, ունեցել է իր արքունի ապարանքը։ Քասաղի բազիլիկան, ամենայն հավանականությամբ, եղել է ապարանքի ճարտարապետական կառուցվածքների խմբի մեջ և հանդիսացել արքունիքի աղոթատեղին։ Դրա կառուցման ստույգ ժամանակը հայտնի չէ. ճարտարապետական-կառուցողական արվեստի վերլուծությունից պարզվում է, որ այն գոյություն է ունեցել IV դարի առաջին տարիներից[9]։ Բազիլիկան սկզբնական շրջանում բաղկացած է եղել միայն մի ուղղանկյուն սրահից, որը երեք զույգ պայտաձև մույթերի միջոցով բաժանվել է մեկ լայն և երկու նեղ նավերի։ Նավերը ծածկվել էին թաղերով և բոլորն էլ առնվել մեկ ընդհանուր երկթեք կտուրի տակ։

Պաշտամունքի կառուցվածքի այս ձևը գրականության մեջ դիտվում է իբրև «բազիլիկալ կառուցվածքների արևելյան տիպ», կամ պարզապես անվանվում է «սրահաձև եկեղեցի»։ Տաճարը քրիստոնեական կրոնի ընդունման առաջին տարիներին հավանաբար ունեցել է ուղղանկյուն ձևի սեղան (խորան), որը հետագայում փոխարինվել է ներսից պայտաձև, արտաքինից հնգանիստ աբսիդով։ IV—V դարերի հավելումներ են նաև աղոթասրահի հյուսիսային պատի արևելյան մասին կցված շեղանկյունի հատակագծով սենյակը, կամարակապ արտաքին սրահը, արևմտյան և հարավային ճակատների մուտքերը երիզող սյունազարդ կառուցվածքները[10]։ Հուշարձանը ներկայումս կիսավեր վիճակում է. պահպանվել են աղոթասրահի արտաքին պատերը, կենտրոնական նավի հարավային կամարաշարքը, բազմանիստ խորանը, սենյակի պատերի և արտաքին սրահի մույթերի մնացորդները։ Պահպանված մասը հնարավորություն է ընձեռում ճշտորեն վերարտադրելու տաճարի ամբողջական հորինվածքը, որը ժամանակին վեր խոյանալով նշանավոր Քասաղ գետի ակունքի մոտ, պատկերվել է Արագած լեռան գեղատեսիլ ֆոնի վրա և իր ճարտարապետական ղուսպ, նույնիսկ խիստ ձևերով միահյուսվել այդ լեռնային վայրի խստաշունչ բնությանը։ Շենքի գեղարվեստական-զգայական արտահայտչականությանը հասել են պատերի պարզ հարթություններին տրվող ճարտարապետական մի քանի զուսպ շեշտերի (գետնախարիսխներ, քիվ, ճակտոն) և հատկապես համաչափությունների միջոցով։

Ճարտարապետական կառույցի համաչափությունները և դրանց շնորհիվ դրսևորված նրա առանձին ձևերն ու կոնստրուկտիվ մասերի փոխադարձ պայմանավորվածությունը ճարտարապետական ստեղծագործության արտահայտչականության հիմնական միջոցներից են։ Այս տեսակետից գիտական բացառիկ հետաքրքրություն է ներկայացնում Քասաղի բազիլիկայում բացահայտված բոլոր մասերի ու ծավալների համաչափությունների համակարգը, որը ոչ

9 Ա. Սահինյան, Քասաղի բազիլիկայի ճարտարապետությունը, Երևան, 1955, էջ 232—236։
10 Նույն տեղում, էջ 64—84։

միայն բանալի դարձավ ըմբռնելու համանման հուշարձանների հիմքում ընկած կառուցողական սկզբունքը, այլև աներկբայորեն ցույց տվեց դեռևս վաղ միջնադարում երկրում գոյություն ունեցած ճարտարապետական տեսական մտքի բարձր մակարդակը[11]։ Պարզվում է, որ Քասաղի բազիլիկայի հորինվածքում իբրև կառուցողական ելակետային միավոր, այսպես կոչված «մոդուլ», ընդունված է շենքի հիմնական կոնստրուկտիվ տարր հանդիսացող մույթի չափը։ Հուշարձանում չկա մի մաս, նույնիսկ մանրամասն, որ արտահայտված չլինի մույթի այդ չափի «միավորով» և որոշակի օրինաչափությամբ կապված չլինի մյուս մասերի ու մանրամասերի հետ։ Հետաքրքրական է նաև բազիլիկայի կառուցվածքում ճարտարապետական երկու հիմնական ոճի առկայությունը։ Տաճարի սկզբնական կառուցվածքին IV—V դարերում ավելացված մասերը որոշակի ընդհանրություն ունեն քրիստոնեական վաղ շրջանի արվեստի հետ, իսկ բուն սկզբնական կառուցվածքը ինչպես հատակագծային, նույնպես և տարածական-ծավալային հորինվածքով հեռանալով այդ ժամանակաշրջանից, սերտորեն առնչվում է անտիկ, այսինքն՝ մինչև քրիստոնեական կրոնի մուտքը գոյություն ունեցած ճարտարապետական-կառուցողական արվեստին։

Եթե նկատի ունենանք նաև բազիլիկայի սկզբնական կառուցվածքում պահպանված քրիստոնեական արվեստին ոչ բնորոշ մասերի գոյությունը (աղոթասրահի հատակի արևմտյան մասի բարձր դիրքը, գլխավոր ճակատում ուղղանկյուն հնագույն բացվածքների առկայությունը և այլն)[12], ապա բացառված չէ, որ Քասաղի բազիլիկայի սկզբնական կառուցվածքը հանդիսացել է եկեղեցու փոխարկված հեթանոսական նախկին տաճար։

Երկայնական տիպի տաճարների մի այլ տեսակ է պատմական Շիրակի Երերույք ավանում կառուցված եռանավ բազիլիկան։ Այն իրավամբ դասվում է վաղ միջնադարի ճարտարապետական-կառուցողական ընդհանուր արվեստի խոշոր նվաճումների շարքը[13]։ Ըստ հատակագծի դա եռանավ ուղղանկյուն դահլիճ է, որի անկյունային սենյակների միջև՝ հարավային, հյուսիսային և արևմտյան կողմերից կառուցվել են կամարազարդ ընդարձակ սրահներ։ Ի տարբերություն Քասաղի տիպի տաճարների, այստեղ դահլիճի կենտրոնական մասն ավելի առատ լուսավորելու նպատակով գլխավոր նավի երկայնական պատերի վրա եղել են լուսամուտի բացվածքներ։ Այդպիսով գլխավոր նավը կողքի նավերի համեմատությամբ դարձել է շատ ավելի բարձր և ծածկվել մյուս նավերից անկախ, իսկ շենքի տարածական-ծավալային հորինվածքն ստացել է, այսպես կոչված, «բազիլիկալ կտրվածք»։ Անկյունային սենյակները երկհարկանի են և ունեցել են թաղակապ ծածկեր. նման ձևով են ծածկվել նաև փոքր նավերը։ Սակայն, թե ինչպիսին է եղել կենտրոնական նավի ծածկը, թաղակապ թե փայտաշեն, ստույգ դժվար է ասել։ Շենքն այժմ կիսավեր վիճակում է. պահպանվել են՝ աղոթասրահի պատերը, գլխավոր խորանն իր երկու կողմի ավանդատներով, հյուսիսարևմտյան սենյակի պատերի մի մասը, արտաքին սրահների մնացորդները և տաճարը չորս կողմից եզրող բազմատիճան գետնախարիսխները։ Բազիլիկայի ընդհանուր հորինվածքը ճարտարապետական իր մտահղացումով թողնում է ավարտուն, միասնական կառուցվածքի տպավորու-

---

11 *Նույն տեղում, էջ 141—188։*

12 *Նույն տեղում, էջ 233—236։*

13 *Н. Я. Марр,* Ереруйская базилика. Армянский храм V—VI вв. в окрестностях Ани. Ереван, 1968.

թյուն, սակայն շինարարական վերլուծությունից հետևում է, որ այն ստեղծվել է ոչ թե միանգամից, այլ տարբեր ժամանակներում՝ աստիճանաբար։ Սկզբնական կառուցվածքին (աղոթասրահ և խորանին կից ավանդատներ) հետագայում աստիճանաբար ավելացել են՝ արևմտյան, հյուսիսային և հարավային ճակատներին կից արտաքին սրահները, բազմաստիճան գետնախարիսխները և, հավանաբար, արևմտյան սենյակները[14]։

Եթե արևելյան սենյակները լինեն հետագա հավելվածքներ, Երերույքի սկզբնական կառուցվածքը կրկնում է Քասաղի բազիլիկայի նախնական կառուցվածքի պարզ ձևը, իսկ եթե լինեն աղոթասրահին ժամանակակից, ապա այն կմոտենա Քասաղի բազիլիկայի կազմավորման երկրորդ շրջանին։ Այդ հետագա հավելվածքների առանձին մասերը (խոյակներ, լուսամուտների պսակներ և այլն) ակնբախ ընդհանրություն ունեն քրիստոնեական վաղ շրջանի սիրիական նույնատիպ կառուցվածքների (Տուրմանին, Կալբ-լուզե) համանման մասերի հետ, որի պատճառով, թյուրիմացաբար ամբողջ շենքը հաճախակի դասվել է սիրիականատիպ կառուցվածքների շարքը։ Հետագա հավելումները կատարվել են մեծ հմտությամբ, չափի զգացումով և գեղարվեստական բարձր ճաշակով։ Մեծապես արտահայտիչ են, մանավանդ, շենքի գլխավոր՝ արևմտյան, ինչպես և հարավային ճակատները։ Արևմտյան ճակատի կամարազարդ սրահը ներդաշնակորեն միահյուսվել է աղոթասրահի եռանավ հորինվածքի սլացիկ կառուցվածքին և ստեղծվել է վայելչագեղ համաչափություններով աստիճանաբար վեր խոյացող ծավալների մի միասնական համակցություն։ Ամբողջ շենքն իր ընդհանուր մտահղացմամբ և հարթությունների մշակումով հեռանալով միջնադարյան խորհրդավոր և հաճախ ճնշող պաշտամունքային կառուցվածքներից, ստացել է առինքնող, հանդիսավոր տեսք և ավելի շատ հիշեցնում է անտիկ շրջանի չորս կողմից սյունազարդ հեթանոսական տաճարները, կամ թերևս թողնում աշխարհիկ նշանակության շենքի տպավորություն։

Անտիկ արվեստի հետ են առնչվում նաև որոշ մանրամասներ։ Արտաքին կամարաշարքի սյուների բները Գառնիի հեթանոսական տաճարի սյուների բների նման դեպի վեր նեղացում ունեն։ Ակնհայտ նմանություն կա նաև Երերույքի և Գառնիի արտաքին սյունասրահների խարիսխների միջև։

Երերույքի ճարտարապետական առանձին ձևեր ու մանրամասներ, իրենց հերթին, սկզբնաղբյուր են հանդիսացել հաջորդ դարերի հուշարձանների համանման ձևերի ու մանրամասների մշակման համար (Պտղնի, Զվարթնոց և այլն)։ Այսպիսով, Երերույքի բազիլիկայի ճարտարապետությունը նկատելիորեն սերել է նախաքրիստոնեական շրջանի արվեստից, որոշակի շփման մեջ գտնվել վաղ միջնադարի հարևան ժողովուրդների՝ մասնավորապես սիրիական ճարտարապետական արվեստի հետ և ինքն էլ իր հերթին առատ նյութ մատակարարել հաջորդ ժամանակաշրջանի ճարտարապետական-կառուցողական արվեստի առանձին ձևերի ու մանրամասների ստեղծմանը։

Հայ դասական ճարտարապետության կոթողների շարքում առանձնահատուկ տեղ է գրավում պատմական Տեկոր բերդից դեպի հյուսիս՝ այժմյան Դիգոր գյուղի մոտերքում կառուցված տաճարը։ Թ. Թորամանյանն այն համարում է հեթանոսական նախկին մեհյան, որը քրիստոնեական կրոնը Հայաստանում

---

14 Ա. Սահինյան, նշվ. աշխ., էջ 89—96։

սնտական հռչակվելուց հետո օգտագործվել է իբրև եկեղեցի[15]։ Պաշտամունքի այս ուշագրավ հուշարձանը Քասաղի և Երերույքի բազիլիկաների նման գտնվելով վաղ միջնադարի երկայնական տիպի կառուցվածքների կազմավորման ընթացքի մեջ, ցայտուն վերարտադրում է Հայաստանի ճարտարապետական-կառուցողական արվեստի զարգացման նաև հաջորդ աստիճանը։ Քրիստոնեական կրոնի ընդունման առաջին տարիներին շենքն ունեցել է պարզ հորինվածք՝ բաղկացած միայն «բազիլիկալ կտրվածք» ունեցող եռանավ աղոթասրահից և խորանի հնագույն (հավանաբար ուղղանկյուն) կառուցվածքից[16]։ IV—V դարերում կրոնական ծիսակատարությունների պահանջների թելադրանքով աստիճանաբար ավելացվել են՝ արտաքին սյունազարդ սրահները, դրսից բազմանիստ, ներսից կորագիծ այժմյան գլխավոր խորանը, դրան կից դեպի հյուսիս և հարավ ձգված ավանդատները, իսկ V դարի վերջերին՝ գմբեթը[17]։

Եթե Տեկորի տաճարի սկզբնական պարզ հորինվածքը հետագա մի քանի հավելված մասերով (արտաքին սրահներ, ավանդատներ և այլն) ընդունում է երկայնական տիպի տաճարների կազմավորման վերջին շրջանի տեսքը (Երերույք), ապա գմբեթի հավելումով այն թևակոխում է պաշտամունքի կառուցվածքների զարգացման նոր, առավել բարձր աստիճանը, ստեղծվում է գմբեթավոր կառուցվածքի անդրանիկ տիպերից մեկի՝ գմբեթակիր բազիլիկայի երկնասլաց կերպարը։

Հուշարձանների գմբեթների կառուցման համար ելակետը հանդիսացել է դարձյալ գմբեթակիր քառակուսին, որից գմբեթի կորաձև հիմքին անցումը, նայած գմբեթակիր քառակուսու մեծության, կատարվել է՝ կամ երկու, կամ երեք շարք տրոմպների միջոցով։ Գմբեթակիր քառակուսին կազմող չորս կամարների հանդիպման անկյուններից սկզբնավորվում են հովհարաձև կառուցվածք ունեցող մեկական տրոմպներ, որոնք իրենց վերնամասում ունենալով մեկ կամ աստիճանաբար առաջ եկող մի քանի կամարներ, գմբեթակիր քառակուսին դարձնում են հավասարակողմ ութանկյունի։ Այդ ութանկյան դրսի կողմից ելնում են թմբուկի պատերի համապատասխան նիստերը և որոշում դրա արտաքին ութանիստ տեսքը, իսկ ներսում, թմբուկի ու գմբեթի հիմքերին անցումը կատարվում է տարբեր եղանակով։ Եթե տրոմպների երկրորդ շարքը կառուցվում է գմբեթի կիսագնդաձև մասի հիմքից անմիջապես ներքև, ապա թմբուկը թե՛ ներսից և թե՛ դրսից ունենում է ութանկյուն հորինվածք։ Իսկ եթե հավասարակողմ ութանկյունի ստեղծող տրոմպների առաջին շարքին անմիջապես հաջորդում է տրոմպների երկրորդ շարքը, ապա թմբուկը դրսից պահպանելով իր ութանիստ տեսքը, ներսից կարող է ստանալ տասնվեց նիստ կամ կլոր ձև։

Թաղը, խորանի թաղակապ ծածկը, գմբեթը ինչպես և առագաստը կառուցվում են եզրերով, իրար հպված՝ ոչ շատ մեծ չափի քարերի հորիզոնական շարքերի հաջորդականությամբ, կառուցված այն սկզբունքով, ինչպիսին ունի կրաբետոնային միջուկով պատի կոնստրուկցիան։ IV—VII դարերի մոնումենտալ բոլոր շենքերի տանիքներն արտաքինից ծածկվել են կղմինդրներով։

---

15 Թ. Թորամանյան. Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության, Երևան, 1942, հ. Բ, էջ 210—211։

16 Նույն տեղում, էջ 189, 197—198։

17 Նույն տեղում, էջ 189—201։

Կենտրոնագմբեթ շենքի կազմավորման որոշակի շրջան անցած կառուցվածքի յուրահատուկ տիպ է էջմիածնի Մայր տաճարը, որն ունի խաչաձև գմբեթակիր հորինվածք, առաջացած դեռևս V դարի 80-ական թվականներին։ Իրավամբ ենթադրվում է, որ Տեկորի գմբեթի նախօրինակը հանդիսացել է էջմիածնի տաճարի գմբեթի ձևը[18]։ Քանի որ էջմիածնի տաճարի գմբեթի սկզբնական կառուցվածքը չի պահպանվել, հետևապես Տեկորի գմբեթը դառնում է հայ ճարտարապետության առայժմ մեզ հայտնի քարաշեն ամենահնագույն գմբեթը և ստանում գիտական բացառիկ արժեք։

Հայկական ճարտարապետության մեծ կատարելությամբ ստեղծված բազմապիսի գմբեթների համեմատությամբ Տեկորի տաճարի գմբեթն ունի խիստ արխաիկ կառուցվածք։ Բազիլիկայի արդեն իսկ գոյություն ունեցող շենքը գմբեթավորելու նպատակով դրա միջմույթային երկայնական հեռավորության չափերը համապատասխանեցվել են միջմույթային լայնական հեռավորության չափերին և կենտրոնական չորս մույթերից նետվող կամարների միջոցով ստեղծվել է գմբեթի կառուցմանն անհրաժեշտ հիմքը՝ գմբեթակիր քառակուսին։

Այնուհետև գմբեթակիր քառակուսու չորս անկյուններում դրել են մեկական քար և աստիճանաբար դեպի կենտրոն թեքվող պատերի միջոցով ստեղծել ութ հավասար կողմերով բազմանկյունի. ապա վերջինից սկզբնավորվելով նոր նիստեր՝ ստացել են մի բրգաձև հորինվածք։

Գմբեթի այդ ձևը որոշակի ընդհանրություն ունի ժողովրդական տների «հազարաշեն» փայտաշեն ծածկերի, ինչպես և, ըստ էության, նույն սկզբունքով կառուցված մեգալիթյան շրջանի բնակարանների քարաշեն ծածկերի հետ և ակնհայտորեն ցույց է տալիս հայկական մոնումենտալ կառուցվածքների մեծ կատարելության հասած քարաշեն գմբեթների ծագման ու դրանց հետագա կատարելագործման ընթացքը։ Գմբեթի հավելման հետ մեկտեղ կրճատվել է բազիլիկայի սկզբնական կառուցվածքի երկարությունը, որի շնորհիվ շենքը թե՛ իր հատակագծային և թե՛ տարածական-ծավալային հորինվածքով հեռանալով երկայնական տիպի կառուցվածքներից, ստացել է կենտրոնագմբեթ կառուցվածքին բնորոշ խիստ հավաք, ուղղաձիգ տեսք։ Այսպիսով, Տեկորի սկզբնական կառուցվածքը ոչ միայն փոխակերպվում է գմբեթակիր բազիլիկայի, այլև, ստանալով կենտրոնագմբեթ կառուցվածքին բնորոշ հորինվածք, որոշակիորեն նպաստել է նաև այդ տիպի տաճարների կազմավորմանը։

Տեկորում վերակառուցման աշխատանքներ և փոփոխություններ կատարվել են նաև հետագայում։

Բազիլիկալ եռանավ կառուցվածքներում շատ պատասխանատու դեր ունեն մույթերը, որոնք իրենց վրա են կրում կամարների, դրանց վրա բարձրացող պատերի, թաղակիր կամարների ու թաղերի բեռը։

Դարերի ընթացքում աստիճանաբար ճշտվել է մույթերի լայնական կտրվածքի նպատակահարմար չափը և նրա կրելու ունակությամբ պայմանավորվել շենքի մյուս մասերի՝ կամարների, թռիչքների, նավերի, լայնությունների ու բարձրությունների, պատերի հաստությունների և մյուս մասերի ու մանրամասների հիմնական չափերը։

Մույթերի լայնական կտրվածքի այդ չափն արտահայտող միավորը՝ «մոդուլը» ամբողջական թվերով հանդես է գալիս վաղ միջնադարի երկայնական

---

18 Թ. Թորամանյան, նշվ. աշխ., էջ 206։

տիպի հուշարձանների թե՛ հատակագծային ու տարածական-ծավալային ընդհանուր հորինվածքում և թե՛ առանձին մասերի ու մանրամասների բոլոր չափումներում՝ անխտիր[19], իբրև հաստատուն համակարգ։ Ընդ որում, մույթի այդ չափի և շենքի մնացած մասերի միջև ստեղծվել է այնպիսի կապ, որ շենքի մասերը ինչպես միմյանց, նույնպես և ամբողջ շենքի նկատմամբ փոխադարձ պայմանավորվածության ու ներդաշնակության մեջ են[20]։

Հայաստանի բազիլիկալ եռանավ կառուցվածքներում միասնական մոդուլի վրա խարսխված համաչափությունների այդ ուշագրավ համակարգը, որը գիտական որոշակի հետաքրքրություն է ներկայացնում նաև ճարտարապետական արվեստի ընդհանուր տեսության համար, զարգացման նոր աստիճանի է հասել վաղ միջնադարի կենտրոնագմբեթի կառուցվածքներում։

Այստեղ ելակետը ոչ թե անջատ կանգնած մույթն է, այլ կենտրոնագմբեթ շենքի տարածական-ծավալային հորինվածքի գլխավոր առանցքը կազմող գըմբեթը, ավելի ստույգ՝ գմբեթի հիմքի շրջագծի շառավղի չափը։ Այդ երևույթը բացառիկ հստակությամբ դրսևորվում է Էջմիածնի Մայր տաճարի V դարի կառուցվածքում։ Էջմիածնի Մայր տաճարը քրիստոնեական արվեստի հանրահայտ հուշարձաններից է։ Ստեղծված լինելով հեթանոսական (թերևս ուրարտական[21]) ժամանակաշրջանի սրբավայրի տեղում, իր ավելի քան մեկ ու կես հազարամյա գոյության ընթացքում այն բազմիցս ենթարկվել է վերակառուցումների, ստացել ժամանակի ոգուն համապատասխան ճարտարապետական նոր երանգներ, անգամ նոր կերպար։ Շնորհիվ այդ ամենի, դրա կառուցվածքը ցայտուն ձևով վերարտադրում է վաղ միջնադարի հայկական ճարտարապետության զարգացման հանգուցային մի քանի շրջանները։

Տաճարի սկզբնական կառուցվածքն ստեղծվել է քրիստոնեական կրոնը Հայաստանում պետական հռչակելու առաջին տարիներին՝ IV դարի սկզբին[22] և քրիստոնեական պաշտամունքի հնագույն կառուցվածքների՝ Քասաղի, Տեկորի ու հայկական համանման մյուս տաճարների նման ունեցել բազիլիկալ եռանավ հորինվածք։

IV—V դարերում, Հայաստանում Պարսկաստանի կողմից հաճախակի կրկնվող ավերածությունների ժամանակ, տաճարի սկզբնական կառուցվածքը ենթարկվում է լուրջ վնասվածքների, որի պատճառով համեմատաբար կարճ ժամանակամիջոցում, Ներսես I (353—372) և Սահակ I (388—439) կաթողիկոսների օրոք, կատարվում են մի քանի վերանորոգումներ[23]։ Սակայն երկրի տնտեսական ծանր կացության հետևանքով շինարարական այդ աշխատանքներն ըստ երևույթին կրել են խիստ անհրաժեշտ մասնակի վերանորոգումների բնույթ։ Եվ երբ V դարի երկրորդ կեսերին Պարսկաստանի դեմ մղվող հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարի շնորհիվ երկրում նպաստավոր պայմաններ

---

19 Ա. Սահինյան. *Քասաղի բազիլիկայի ճարտարապետությունը, Երևան, 1955, էջ 142—178։*

20 *Նույն տեղում, էջ 175։*

21 Ա. Սահինյան. *Էջմիածնի Մայր տաճարի ճարտարապետական կերպարը, «Էջմիածին», 1961, Ա, էջ 63։*

22 *Դարերի ընդերքից եկող ավանդության համաձայն Էջմիածնի Մայր տաճարի տեղի ընտրությունն ու կառուցումը կատարվել է երկնքից իջած միածնի ցուցումով, որից և տաճարի անունը՝ Էջք-Միածնին՝ Էջմիածին։ «Ագաթանգեղայ պատմութիւն Հայոց», Թիֆլիս, 1914, գլ. ՃԲ, էջ 375—384, գլ. ՃԳ, էջ 385—386, գլ. ՃԶ, էջ 391—392, գլ. ՃԴ, էջ 424—425։*

23 Հովհ. Շահխաթունյան, *Ստորագրութիւն..., Էջմիածին, 1842, հ. Ա, էջ 18—20, «Սամուելի Անեցւոյ հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց», Վաղարշապատ, 1893», էջ 267—286։*

ստեղծվեցին կառուցողական աշխատանքների համար, վերակառուցվեց նաև Մայր տաճարը։

V դարի պատմիչ Ղազար Փարպեցու վկայությամբ, Մայր տաճարի սկզբնական կառուցվածքը խիստ քայքայվել էր, ուստի 480-ական թվականներին մարզպան Վահան Մամիկոնյանի կարգադրությամբ մինչև հիմքերը քանդել են, նրա տեղը կառուցել նոր շենք[24]։ Մայր տաճարում արվեստի ինստիտուտի վերջին տարիներս ձեռնարկած պեղումները լիովին վավերացրին պատմիչի վկայությունը։ Մայր տաճարի այժմյան կառուցվածքի գմբեթակիր մույթերի խարիսխների տակ բացվեցին հնագույն շենքի իրենց սկզբնական տեղում պահպանված չորս խարիսխները, դրանց կից սալահատակի սալերը, հնագույն խարիսխների հիմքերը. և այժմյան գլխավոր խորանի ներսում՝ հնագույն խորանի մնացորդները։

IV դարի շենքի համեմատությամբ ունենալով տարբեր ձև, հնարավոր չի եղել V դարում ստեղծված նոր շենքի հիմքերը տեղադրել հին շենքի հիմքերի վրա. հետևապես նոր շենքի հատակագծին համապատասխան ստեղծվել են նոր հիմքեր։ Սակայն նոր շենքի շինարարները չէին կարող բոլորովին անտարբեր գտնվել «Լուսավորչի ձեռքով» հիմնադրված տաճարի կառուցվածքի նկատմամբ։ Այդ իսկ պատճառով մի կողմից՝ նոր տաճարի ամենահիմնական մասը հանդիսացող գմբեթը բարձրացվել է հին սրբավայրի խարիսխների վրա, մյուս կողմից՝ IV դարի խորանի մնացորդներն առնվել են V դարում ստեղծված խորանի մեջ։ Պահպանվել է նաև «լուսավորչաշեն» սեղանը և դրա կենտրոնից բարձրացվող՝ քրիստոնեական տաճարների սրբության սրբոց համարվող սեղանի տեղն՝ իր վեմ քարով։

Հետաքրքրական է IV դարի բեմ-խորանի մնացորդների կենտրոնում՝ վեմ քարի պատվանդանի տակ բացված կրակարանի գոյությունը։ Մատենագրական վկայությունների համաձայն նման կրակարաններ հայկական եկեղեցիներում կառուցվեցին 450 թ. Հայաստանում զրադաշտական կրոնի պարտադրման փորձերի ժամանակ, իսկ վեմ քարի կանգնեցումը հենց կրակարանի վրա՝ խորհրդանշում էր հայերի քրիստոնեական դավանանքի հաղթանակը պարսից զրադաշտական դավանանքի նկատմամբ[25]։ Հնագույն շենքի պահպանված մասերը հնարավորություն ընձեռեցին վերարտադրել Մայր տաճարի IV դարի կառուցվածքի ինչպես հատակագծային, նույնպես և տարածական-ծավալային ընդհանուր պատկերը։ IV դարի բազիլիկալ շենքի այդ մնացորդների վրա V դարի 80-ական թվականներին ստեղծվում է Մայր տաճարի խաչաձև գմբեթակիր կառուցվածքը։ Այն ըստ հատակագծի գրեթե քառակուսու մոտեցող մի ուղղանկյունի է, որի պատերից ելնող հնգանիստ խորանները շենքի հատակագծային հորինվածքին թե՛ ներսից և թե՛ դրսից տալիս են հավասարաթև խաչի տեսք։

Խորաններին կից որմնամույթերից դեպի կենտրոնական մույթերը նետված կամարները և վերջիններիս վրա հանգչող թաղերը խաչաձև տեսք հաղորդելով շենքի նաև ծավալային կառուցվածքին, համախմբում են խաչ թևերի ու

---

24 «Ղազարայ Փարպեցւոյ պատմութիւն Հայոց...», Թիֆլիս, 1907, Գ, էջ 345—346։

25 IV դարի աբսիդի մնացորդները, դրանց կենտրոնում բացված կրակարանը և V դարի ճարտարապետական մի շարք ուշագրավ այլ մասեր ու մանրամասներ մշտապես դիտելու նպատակով այժմյան արևելյան աբսիդի հատակի տակ ստեղծվել է հատուկ կառուցվածք։

դրանց միացման հանգույցների ծավալները տաճարի կենտրոնից վեր ելնող գմբեթի ուղղաձիգ ծավալի ներքո և դրանով իսկ ամբողջացնում խաչաձև կենտրոնագմբեթ կառուցվածքի ճարտարապետական ընդհանուր կերպարը։ Շինարարական-գեղարվեստական վերլուծությունն աներկբայորեն ցույց է տալիս, որ Մայր տաճարի V դարի կառուցվածքը, չնայած հետագա դարերում ունեցած բազմապիսի վերանորոգումներին՝ բացառությամբ գմբեթի, պահպանվել է մինչև մեր օրերը[26]։ Այժմյան գմբեթը հետագա (հավանաբար XVII դար) վերակառուցման արգասիք է։ Սեբեոսի և Դրասխանակերտցու վկայությամբ Մայր տաճարը VI դարում ունեցել է փայտաշեն գմբեթ, որը Կոմիտաս կաթողիկոսը (615—628) փոխարինել է քարով[27]։ Սակայն դժվար է որոշակի ասել՝ այդ փայտաշեն գմբեթն ստեղծված է եղել V դարում, թե V դարի շենքը սկզբում ունեցել է քարաշեն գմբեթ, իսկ հետագայում որոշ ավերումից հետո ժամանակավոր կառուցվել է փայտից։ Առավել հավանականն իհարկե այն է, որ V դարի գմբեթը եղել է քարաշեն, որովհետև ո՛չ միայն քարաշեն են տաճարի բոլոր մասերը, այլև այժմյան գմբեթակիր մույթերի մեջ պահպանված V դարի գմբեթակիր մույթերը և դրանցից սկզբնավորվող կամարները ստեղծված են եղել հատկապես քարաշեն գմբեթ կրելու համար։ Նշանակում է չորս անջատ կանգնած հենարանների վրա գմբեթ ունեցող հավասարաթև խաչաձև կենտրոնագմբեթ կառուցվածքի ճարտարապետական ավարտուն կերպարը Հայաստանում գոյություն է ունեցել առնվազն V դարի 80-ական թվականներից։

Քրիստոնեական վաղ շրջանում ստեղծվում է «գմբեթավոր սրահի» կերպը, որի հնագույն օրինակը Զովունիի (պատմական Ծառայիշեն) Պողոս-Պետրոս կոչվող եկեղեցին է։

Հատակագիծը 9. 06×14.83 մ չափի ուղղանկյուն դահլիճ է, որի հյուսիսային ու հարավային պատերից ելնող զույգ որմնամույթերի վրա խարսխված է եղել երբեմնի գմբեթը։

Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Զովունիի Պողոս-Պետրոս տաճարի սկզբնական կառուցվածքը եղել է հեթանոսական մեհյան, որը վերածվել է քրիստոնեական պաշտամունքի աղոթատեղիի, իսկ վերջինս հետագայում վերակառուցվելով՝ ստացել է գմբեթավոր սրահի հորինվածք, որը կարող էր տեղի ունենալ VI դ. Պտղնիի գմբեթավոր սրահ նշանավոր տաճարի կառուցումից հետո։

Վաղ միջնադարի հանգուցային հնագույն հուշարձաններից է Ողջաբերդում պեղումներով բացված փոքրիկ կառուցվածքը, որը համարվում է V դարի գործ[28]։

IV—V դարերում ստեղծվել են նաև մեմորիալ կառուցվածքների ուշագրավ հուշարձաններ (դամբարաններ, տարբեր առիթով կանգնեցված կոթողներ և այլն)։ Դամբարանային հուշարձաններից հետաքրքրական են գետնափոր կառույցները, որոնցից հայտնի են՝ հայ Արշակունի թագավորների դամբարանները Անի-Կամախում և Անգեղ ամրոցում (Անգեղտուն գավառում), Աշտարակի շրջանի Աղցք գյուղում, Վաղարշապատում՝ Հռիփսիմեի տաճարի տակ Սահակ կաթողիկոսի (387—439) կառուցած «...խիստ ցածր ու մութ» դամբարա-

26 Ա. Սահինյան, *Էջմիածնի Մայր տաճարի ճարտարապետական կերպարը*, էջ 50—52։

27 «*Պատմութիւն Սեբէոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլն*», Թիֆլիս, 1913, էջ 141—142։ «*Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ պատմութիւն հայոց*», Թիֆլիս, 1912, էջ 74—75։

28 Տե՛ս *Н. М. Токарский*, Джрвеж и Вохджаберд, Ереван, 1964, стр. 69.

նը, Օշականում Մեսրոպ Մաշտոցի գերեզմանի վրա կառուցած, Ապարանի շրջանի Ձորվունիի դամբարանները և այլն։

Փավստոս Բուզանդը, անդրադառնալով պարսկական զորքերի կողմից Դարանաղի գավառի Անի ամրոցի 364-ին կատարած ավերածություններին, գրում է. «Բաց էին անում հայոց թագավորների, քաջ Արշակունիների գերեզմանները և թագավորների ոսկորները գերի էին տանում։ Չկարողացան բանալ միայն Սանատրուկ թագավորի շիրիմը՝ նրա... հսկայական պինդ ու ճարտար շինվածքի պատճառով»։ Այնուհետև հիշատակվում է, որ հայերը ետ են խլում այդ ոսկորները և տանում թաղում «Աղցք կոչված ամուր գյուղում..., որ գտնըվում է Արագած մեծ լեռան նեղ ու դժվարամուտ խորշերից մեկում»։ Աղցքի դամբարանը երկհարկանի է եղել, որից պահպանվել է ներքևի՝ ստորերկրյա հարկը։ Պահպանված մասի պատերը քարաշեն են, ծածկը՝ թաղակապ, կամարները՝ խիստ շեշտված պայտաձև։ Հատակագիծն ունի խաչաձև հորինվածք. կենտրոնական հատվածի 3.81×2.66 մ. չափի ոչ մեծ տարածությունից դեպի արևելք կառուցված է աբսիդի կորագիծ բացվածքը, դեպի հարավ և հյուսիս՝ մեկական ուղղանկյուն խորշեր, ուր և ամփոփված են եղել թագավորների ոսկորները։ Մուտքի պարակալներին և ներսի խորշերի առջև դրված սալերին առասպելական, կրոնական և աշխարհիկ թեմաներով քանդակներ են արված։

Իր ընդհանուր մտահղացմամբ, վաղ միջնադարի հայկական ճարտարապետության եզակի օրինակներից է Ձորվունի գյուղի դամբարանի ու դրան կից մատուռի ընդհանուր կառույցը։ Հատակագիծը 9.39 մ. չափի քառանկյունի է, որի հյուսիսային կողմում գտնվում է մատուռը, իսկ հարավային մասում՝ երկհարկանի դամբարանն ու նախասրահը։ Մատուռը ներսից հարուստ ձևավորում ունի։ Նրա առանձին մանրամասների մշակման ոճը (ականթի տերևներով և հավասարաթև խաչերով զարդաքանդակված խոյակներ, հորիզոնական մշակում ունեցող խարիսխներ և այլն) հար և նման լինելով Քասաղի և Տեկորի տաճարներին՝ V դարում ավելացված նույնանման մանրամասներին, նույն ժամանակաշրջանի կառույց է։

Հուշարձանը կրում է ս. Վարդան անունը, որը կառուցվել է 451-ին, Ավարայրի ճակատամարտում զոհված հայոց սպարապետ Վարդան Մամիկոնյանի հիշատակին, իսկ դրան կից դամբարանում, ամենայն հավանականությամբ, թաղվել է Վարդան Մամիկոնյանի հետ զոհված, նրա զինակից Տաճատ Գընթունին[29]։

IV—VI դարերի հուշարձանների հարդարանքները զուսպ են և պարզ։ Խոյակները երբեմն ծածկված են ոճավորված ականթի տերևի հավասարաթև խաչերի, սլացիկ շարժման մեջ ներկայացված վայրի կենդանիների (եղնիկ, առյուծ և այլն) ճոխ քանդակներով արմավենազարդ պսակների մեջ։ Մուտքերի ճակատաքարերի քանդակների կոմպոզիցիոն կենտրոնը հավասարաթև կամ դեպի վեր ձգված խաչի պատկերն է, որի երկու կողմերում քանդակվում են մեկական թռչուն (աղավնի) կամ այլ կենդանի (եղնիկ, խոյ) և այդ ամենն առնվում է խաղողի ողկույզների և տերևների ներդաշնակ համակցությամբ ստեղծված յուրահատուկ պսակի մեջ։ Նման սյուժեով քանդակներ հանդիպում են նաև Հայաստանի ու հարևան մյուս երկրների (Վիրք, Աղվանք, Բյուզանդիա)

29 Ա. Սահինյան, նշվ. աշխ., էջ 103—105։

IV—VI դարերի պաշտամունքի շենքերի այլ մանրամասների ու մեմորիալ կառուցվածքների վրա։

IV—VI դարերի առավել նշանավոր տաճարների (Էջմիածին, Դվին, Տեկոր, Երերույք, Քասաղ, Ծիծեռնավանք և այլն) ներսը զարդարվել է որմնանկարչությամբ և խճանկարներով։ Սակայն, ինչպես որմնանկարը, նույնպես էլ խճանկարը, ենթակա լինելով շուտ քայքայման, շուրջ տասնհինգ դարի փորձություններով անցած այդ կիսավեր հուշարձաններում ոչ մի հետք չեն թողել։ Առանձին քարերի վրա պահպանվել են որմնանկարի ներկի աննշան մնացորդները։ Դվինում մասամբ պահպանվել է երկրաչափական խճանկար, բացվել է նաև տիրամոր պատկերը, որը չի պահպանվել, իսկ Էջմիածնում գտնվել են միայն խճանկարի մեծ քանակությամբ խորանարդիկներ։

Այսպիսով, քրիստոնեական վաղ շրջանում Հայաստանում ստեղծվում է զարգացման նշանակալից բարձրության վրա գտնվող հարուստ ճարտարապետություն։ IV—VI դարերում արդեն իսկ առկա են հայկական ճարտարապետության մի շարք այնպիսի հիմնական տիպեր, ինչպիսիք են՝ միանավ կառուցվածքը (Շիրվանջուղ, Դիրաքլար), եռանավ բազիլիկան (Քասաղ, Երերույք), գմբեթակիր բազիլիկան (Տեկոր, Օձուն), եռաբսիդ երկայնական տաճար (Դվին), գմբեթավոր սրահը (Պտղնի), խաչաձև կենտրոնագմբեթ կառուցվածքը (Էջմիածին)։ Այդ կառուցվածքների շինարարական բարձր արվեստը, երկրի հին ու նոր քաղաքների, ամրոցների, իշխանական դղյակների ու այլ բնակավայրերի բազմաժանր կոթողների ճարտարապետության հետ միասին նշանավորում է Հայաստանի ճարտարապետական արվեստի զարգացման նոր, առավել բարձր աստիճանը։ Ավարտվում է ինքնատիպ, իր յուրահատուկ դեմքն ունեցող հայ ազգային ճարտարապետության կազմավորումը։

2. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ VI—VII ԴԱՐԵՐՈՒՄ

VI դարի երկրորդ կեսից սկսվում է հայկական ճարտարապետության զարգացման նոր փուլը։ Այս շրջանում է, որ ստեղծվում են մի շարք նշանավոր կոթողներ և ավարտի է հասնում հայկական դասական ճարտարապետության կազմավորումը։

Սոցիալ-քաղաքական իրադրության մեջ տեղի ունեցած որոշակի փոփոխությունները, ժողովրդի վճռական ձգտումը ազատվել թե՛ իրանական և թե՛ բյուզանդական գերիշխանությունից, դրսևորվեց նաև ճարտարապետության ասպարեզում։ Ազգային ինքնագիտակցության բարձրացումը արտահայտվեց հայկական սրբավայրերում ծավալված շինարարությամբ, որն ուներ նաև որոշակի սոցիալ-քաղաքական երանգավորում, հոյակերտ տաճարները կոչված էին ո՛չ միայն աստծո տուն լինելու, այլև ամրապնդելու և հաստատելու հայ ժողովրդի, հայ եկեղեցու ինքնուրույնությունը, ուժ ու կորով հաղորդելու օտար նվաճողներին դիմագրավելու համար։

Պատահական չէ բնավ, որ սրբերի շարքն են դասվում նաև ազգային աշխարհիկ հերոսները և նրանց պատվին երկրի այլևայլ մասերում կառուցվում են վկայարաններ։ Ճարտարապետությունն, այսպիսով, դարձավ ազգապահպանման, ազգային ինքնության համար մղվող պայքարի կարևոր գործոններից մեկը, ձևավորվեց VI—VII դարերի հայկական ճարտարապետության մոնումենտալ ոճը։

VI—VII դդ. գմբեթավոր ճարտարապետությունը հասնում է զարգացման բարձր աստիճանի, ստեղծվում են գմբեթի, ինչպես կոնստրուկտիվ, այնպես էլ գեղարվեստական արտահայտչության կատարյալ ձևեր։

Մինչև VII դարի կեսերը գմբեթակիր քառակուսուց գմբեթի հիմքին անցումը կատարվում է հիմնականում տրոմպների միջոցով, իսկ VII դարի կեսերից գերազանցապես առագաստների միջոցով, տրոմպներ հանդիպում են հազվադեպ։ Առագաստը հնարավորություն է տալիս գմբեթակիր քառակուսուց գմբեթի հիմքին անցնել անմիջապես շրջագծի միջոցով և ավելացնել թմբուկի արտաքին կողերի քանակն ընդհուպ մինչև կլոր ձևի ստացումը։

Ճարտարապետական հորինվածքների մշակման բնագավառում այս շրջանը բնութագրվում է երկայնական տիպերի աստիճանական անհայտացմամբ և կենտրոնագմբեթ տիպերի բուռն զարգացումով։ Ոչ պակաս կարևորություն են ստանում երկայնական և կենտրոնագմբեթ սիստեմների հիման վրա մշակված տիպերը, և դրանց շրջանակներում է, որ մշակվում են վաղ միջնադարյան առավել ընդարձակ ու մեծ կառույցները։

Ինչպես նախորդ շրջանում, այժմ ևս համընթաց զարգանում են ճարտարապետական մշակույթի երկու հիմնական բնագավառները՝ աշխարհիկ և պաշտամունքային շենքերի ճարտարապետությունը։

Հայկական վաղ միջնադարյան ճարտարապետության պատմության մեջ աշխարհիկ կառույցներն ունեն իրենց խիստ որոշակի տեղը։ Դրանք պայմանավորված ժողովրդի առօրյա կյանքով, հեռու դավանանքային հակամարտություններից, խոր հեղաշրջումներ էին առաջացնում պաշտամունքային ճարտարապետության բնագավառում։ Աշխարհիկ ճարտարապետությունը դարեր շարունակ պահպանեց իր ավանդական ձևերը և յուրահատուկ հիմք հանդիսացավ ճարտարապետական մշակույթի զարգացման համար առհասարակ։

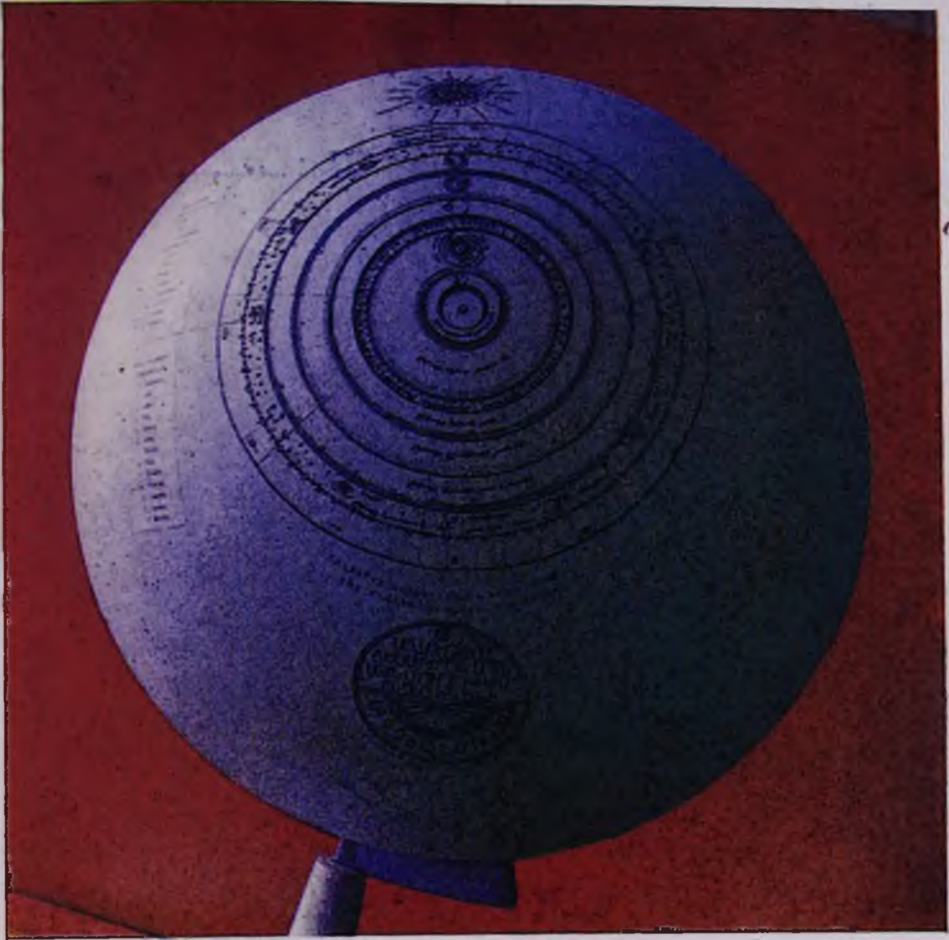
Դժբախտաբար վաղ միջնադարյան քաղաքներն ու նշանավոր կենտրոնները մեզ են հասել հիմնահատակ կործանված վիճակում։ Բայց և այնպես վերջին տասնամյակների ընթացքում ծավալված պեղումները, և, հատկապես, Դվինի պեղումները, շատ հարուստ նյութեր տվեցին մեզ հետաքրքրող բնագավառի համար[30]։ Հիմնադրված դեռևս IV դարում՝ Դվինը պահպանեց իր նշանակությունը նաև VI—VII դարերում և այս շրջանում է, որ այստեղ վեր են խոյանում մի շարք հոյակերտ շենքեր։ Դրանք կառուցվել են և՛ քաղաքի միջնաբերդում և՛ կենտրոնական թաղամասում։ Մատենագրական աղբյուրները և հնագիտական պեղումները ցույց են տալիս, որ շինարարական աշխատանքները Դվինում շարունակվել են նաև VI—VII դդ.։

572 թ. ապստամբության ժամանակ մեծապես տուժեց քաղաքի կենտրոնական թաղամասը։ Այրվեցին մեծ բազիլիկան, պալատը և այլ շենքեր։

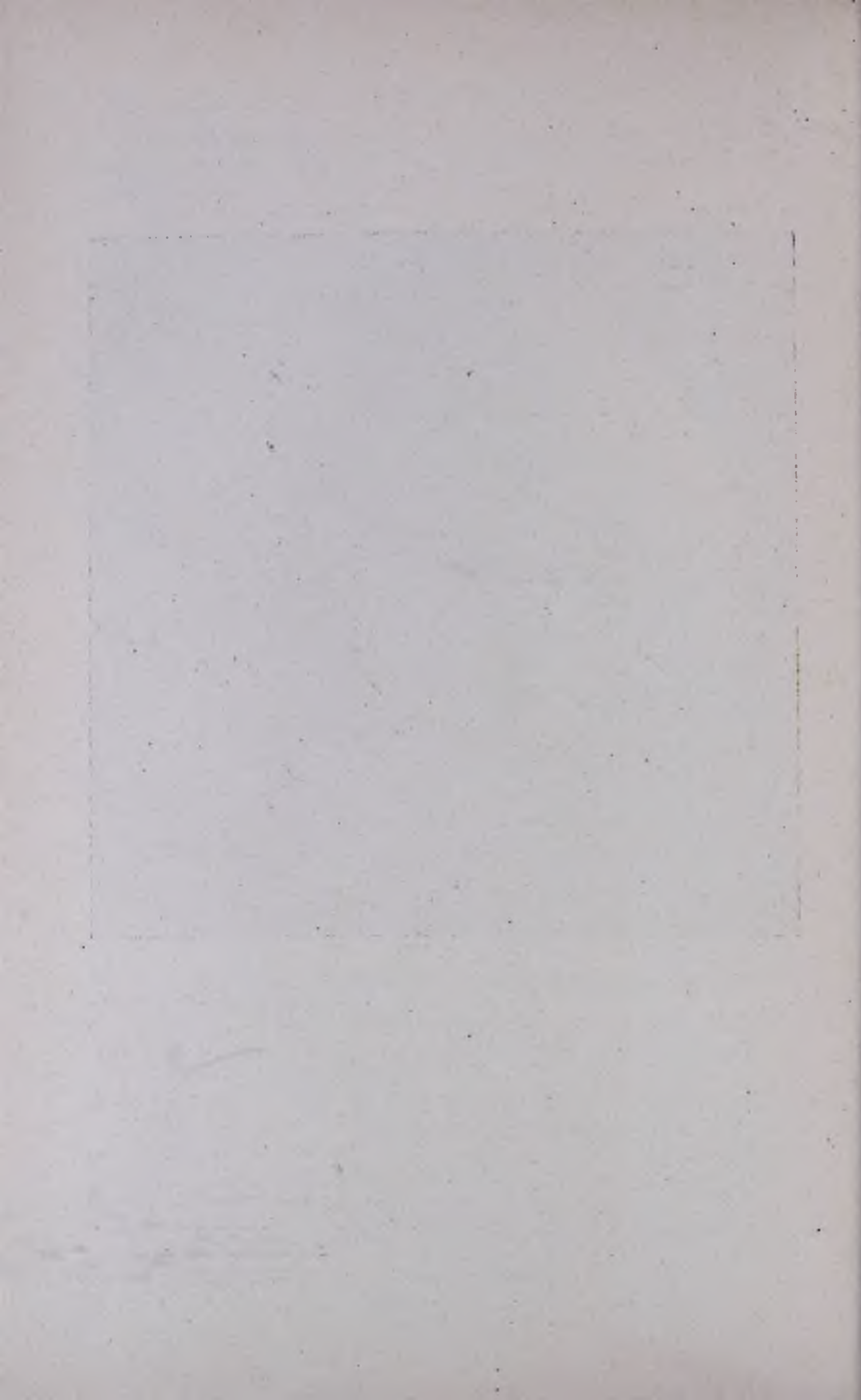
VII դարի սկզբին Սմբատ Բագրատունին վերաշինեց քաղաքի այս կարևոր հանգույցը, օգտագործելով հնավանդ բազիլիկի հիմնապատերը, կառուցեց մի նոր գմբեթավոր տաճար, իսկ դրանից հյուսիս՝ կաթողիկոսական մի նոր պալատ։

Այս շրջանում զգալի աշխատանքներ են ծավալվում Վաղարշապատում։ Վեր են խոյանում այնպիսի նշանավոր տաճարներ, ինչպես՝ Հռիփսիմեն, Գայանեն, Զվարթնոցը։ Հոյակերտ հուշարձաններ են կառուցվում Գառնիում, Արուճում, Թալինում և այլուր։ Հատկապես ուշագրավ է Զվարթնոցի շուրջը

30 Կ. Ղաֆադարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները։



Տիեզերքի երկրակենտրոն Համակարգն ըստ Անանիա Շիրակացու (VII դ.)



կազմավորված քաղաքատիպ փոքրիկ ավանը՝ բոլորաձև հատակագիծ ունեցող, բազմանիստ պատերով եզրված այն բնակավայրի կենտրոնում, որի միջնաբերդն է հոյակերտ համալիրը՝ նույնպես շրջապատված ամուր պարսպապատերով։

Ինչպես վաղ միջնադարյան քաղաքները, այս բնակավայրը ևս մեզ է հասել հիմնովին ավերված, և ժամանակին այստեղ բարձրացող կառույցների չնչին մնացորդներն են պահպանվել միայն։ Այս հանգամանքը խիստ դժվարացնում է վաղ միջնադարյան քաղաքաշինության սկզբունքների բացահայտման գործը։ Մնում են պաշտամունքային նշանավոր կենտրոնների ճարտարապետական համալիրները, և դրանց հետազոտությամբ գեթ մոտավոր հնարավորություն է ընձեռվում պարզելու վաղ միջնադարյան անսամբլային կառուցապատման հիմնական գծերը։ Այսպես, Դվինի, Վաղարշապատի, Զվարթնոցի և այլ կենտրոնների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ բոլոր դեպքերում էլ համալիրը, որպես կանոն, կազմավորվել է պաշտամունքային հիմնական կառույցի, գլխավոր տաճարի շուրջը, որը եղել է համալիրի դոմինանտը, դրան չի կցվել և ոչ մի շենք, լինի դա եկեղեցի, թե աշխարհիկ կառույց, ինչպես այդ սովորական էր պատմական ավելի ուշ ժամանակների համար։ Սակայն մյուս կողմից վաղ միջնադարյան այս նշանավոր կենտրոններում ուշագրավ տեղ էին գրավում պալատական շենքերը, որոնք ունեին խիստ որոշակի հասարակական-քաղաքական ֆունկցիաներ։ Դրանք, ըստ էության, կաթողիկոսների (Դվին, Զվարթնոց) կամ երկրի կառավարիչների (Արուճ) նստավայրերն էին, նրանց ռեզիդենցիաները։ Պալատի կառույցի հիմնական մասը գրավող դահլիճում էին գումարվում եկեղեցական և աշխարհիկ ժողովները և պետականության բացակայության ու ներքին ինքնավարությունը պահպանելու պայքարի պայմաններում այստեղ էին վճռվում երկրի համար բախտորոշ շատ հարցեր։

Դժբախտաբար երբեմնի շքեղազարդ այդ կառույցներից չնչին մնացորդներ են հասել մեզ, սակայն նույնիսկ այն, ինչ լույս աշխարհ է հանվել պեղումների շնորհիվ (Դվին, Զվարթնոց, Արուճ), ակնհայտորեն վկայում է այն մեծ նշանակության մասին, որն ունեցել է հայկական ժողովրդական բնակելի տունը, դրա տարածական ու կոնստրուկտիվ ձևերն աշխարհիկ մոնումենտալ կառույցների թե՛ ընդհանուր հորինվածքների, թե՛ կոնստրուկտիվ ձևերի մշակման հարցում[31]։ Վաղ միջնադարյան Հայաստանում մշակվել էր աշխարհիկ, պալատական կառույցի մի կայուն տիպ, որտեղ հիմնականը, գլխավորը ձգված համաչափություններ ունեցող ուղղանկյուն սյունազարդ դահլիճն էր, որի երկայնական կողերին հպված էին համեմատաբար փոքր սենյակներ[32]։ Ուշագրավ է, որ այս հորինվածքի մշակման սկզբունքները, որոնք լավ հայտնի էին Հայկական լեռնաշխարհում դեռևս ուրարտական ժամանակներում (Էրեբունի, Արգիշտիխինիլի), դրսևորվեցին նաև իրանական աշխարհիկ ճարտարապետության մեջ, և այնքան կենսունակ էին, այնքան հարազատ հայկական ժողովրդական ճարտարապետությանը, որ պահպանվելով դարեր շարունակ, հասել են մինչև մեր օրերը[33]։

---

31 Վ. Հարությունյան, Դվինի V—VII դդ. ճարտարապետական հուշարձանները, էջ 58։

32 Ս. Մնացականյան, Զվարթնոցը և նույնատիպ հուշարձանները, Երևան, 1971, էջ 247։

33 Ս. Մնացականյան, Դվինի պալատի կառուցման ժամանակի մասին, ՊԲՀ, 1974, № 2, էջ 213։

Եվ, չնայած այդ ամենին, մեզ հասած շենքերից և ոչ մեկը նույնությամբ չի կրկնում մյուսին, դրանք բոլորն էլ ունեն իրենց ինքնատիպ ուշագրավ խոյակները։ Ուլորազարդ խոյակներն, ըստ էության, հայ ժողովրդական ճարտարապետության մեջ լավ հայտնի փայտյա խոյակների ձևերի վերամշակումն են, հարմարեցված արդեն նոր շինանյութի՝ քարի պահանջներին։

Այդ տեսակետից առանձնահատուկ տեղ է գրավում Դվինի կաթողիկոսական ապարանքը, որը համաձայն մատենագրական մի շարք տեղեկությունների, համարվել է V դարի երկրորդ կեսի գործ[34]։ Սակայն վերջին հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ այն կառուցվել է ոչ վաղ, քան VII դ. սկզբներին և արգասիք է Սմբատ Բագրատունու ծավալած շինարարական գործունեության։ Հատակագիծը 31×32 մ չափի գրեթե մի քառանկյունի է, որի կենտրոնական տարածությունը չորս զույգ սյուների միջոցով բաժանված է մեկ լայն և երկու նեղ մասերի։ Սյունազարդ այդ ընդարձակ հատվածի հյուսիսային և հարավային կողմերից կառուցված են նույն տիպի հնգական ոչ մեծ չափերի սենյակներ, որոնք, բացառությամբ մեկից, բոլորն էլ ինքնուրույն մուտքերի միջոցով անմիջականորեն կապվում են սյունազարդ կենտրոնի հետ։ Շենքը եղել է տուֆաշեն, որի սկզբնական կառուցվածքից պահպանվել են պատերի ներքին որմնաշարքերի հիմքերը, սյուների դեռևս, իրենց նախնական տեղերում գտնվող մի քանի խարիսխները և ամբողջական մեկ խոյակ։ Ապարանքի տարածական-ծավալային հորինվածքի վերարտադրության համար կարևոր է նրա սյունազարդ կենտրոնի ֆունկցիոնալ նշանակության հարցը։ Հետազոտողների մի մասն այն կարծիքին է, որ սյունազարդ կենտրոնը եղել է առանց ծածկի մի ընդարձակ բաց բակ[35], որն իր կարճ ճակատների ծածկված անցումների միջոցով իրար է կապել ապարանքի երկու կողմերում դասավորված սենյակների ինքնուրույն խմբերը։ Ըստ մի այլ տեսակետի, սյունազարդ տարածությունը եղել է սենյակների երկու խումբն իրար միացնող ապարանքի կենտրոնական դահլիճը. ընդ որում այդ տեսակետն առաջադրողներից ոմանք ենթադրում են, որ դահլիճն ունեցել է եռանավ բազիլիկայի հորինվածք և ըստ այդմ էլ ստացել է համապատասխան ծածկ[36], իսկ մյուսները գտնում են, որ ծածկվել է ժողովրդական տների «հազարաշեն» ծածկերի սկզբունքով[37]։ Վերջին տեսակետի հիման վրա կատարված վերակազմության նախագիծն առավել հավանական է, ըստ որի սյունազարդ դահլիճում, սյուների հավասար հեռավորությունների շնորհիվ առաջացած երեք հավասարակողմ քառանկյունիների վրա ստեղծված են եղել միմյանց հաջորդող փայտաշեն երեք միանման գմբեթներ։ Համանման ձևով միմյանց հաջորդող գմբեթներ կան նաև հետագա ժամանակաշրջանների ինչպես ժողովրդական տներում, նույնպես և այլ նշանակության շենքերում[38]։

Հետաքրքրական է ապարանքի ճարտարապետական առանձին մասերի մշակումը։ Եթե սյուների խարիսխները և խոյակներն իրենց մտահղացումով հիշեցնում են անտիկ շրջանի արվեստը, ապա ըստ որոշակի ձևերի ու մանրա-

---

34 Կ. Ղաֆադարյան. *Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, էջ 119։*

35 *Н. М. Токарский,* Архитектура Армении. Ереван, 1961, с. 58—59:

36 Կ. Ղաֆադարյան. *նշվ. աշխ., էջ 112։*

37 Վ. Հարությունյան, *Դվինի V—VII դդ. ճարտարապետության հուշարձանները, Երևան, 1950, էջ 73։*

38 *Նույն տեղում, էջ 74։*

մասների մշակման (խոյակի ծավալային ընդհանուր հորինվածք, արմավենիազարդ խոյակներ, վերնասալիկի զարդաքանդակման ոճ, խարիսխների ներքնասալի և դրա վրա գտնվող գլանի համաչափություններ և այլն) նրանք սերտորեն կապվում են տեղական-արևելյան արվեստի առանձնահատկությունների հետ։ Ենթադրվում է, որ կաթողիկոսարանն իր նախկին տեսքով պահպանվել է մինչև Դվինի 893 թ. երկրաշարժը։

Դվինի կաթողիկոսական ապարանքի տիպի պալատական մի շենքի մնացորդներ էլ կան Արուճում (VII դար)։ Թե՛ իր հատակագծային հորինվածքով, թե՛ կոնստրուկտիվ-տարածական լուծումներով և թե՛ մանրամասների մշակումով և գրեթե բացարձակ չափերով այն հար և նման է Դվինի կաթողիկոսական ապարանքի կառուցվածքին[39]։

Չնայած Արուճի պալատական կառուցվածքի ճարտարապետի ստեղծագործական ակնհայտ ինքնուրույնությանը, իրավացիորեն նշվում է, որ Դվինի կաթողիկոսական ապարանքը նախօրինակ է հանդիսացել Արուճի իշխանական ապարանքի կառուցվածքի համար։ Ավելին, նույնիսկ հայտնվում է այնպիսի տեսակետ, որ «...V—VII դարերում մշակվել են... աշխարհիկ շենքերի որոշակի տիպեր»[40]։

Զվարթնոցի դահլիճը եղել է թաղածածկ, ընդ որում վերջինս հենվել է երկայնական պատերին հպված չորս զույգ որմնամույթերի վրա։ Ոչ պակաս ուշագրավ են Զվարթնոցի համալիրի մյուս աշխարհիկ կառույցները, որոնցից աչքի է զարնում ինը սենյակներից բաղկացած բնակելի մեծ շենքը, որը ժամանակին բոլոր կողմերից շրջապատված է եղել բաց սյունասրահներով[41]։ Դրա արևելյան կողմում հետագայում ավելացվել է բաղնիքի շենքը՝ լուծված անտիկ բաղնիքների կառուցողական սկզբունքներով։ Հնոցից ելնող տաք օդը մինչև հեռանալն անցել է հատակի սալերի տակով և տաքացրել դրանք։ Հետաքրքրական է հնձանի շենքը՝ խաղողը ճզմելու հարթակներով և հյութի հավաքման մեծ հորերով։

Դժբախտաբար, ինչպես մյուս բնակավայրերի, նույնպես և Զվարթնոցի համալիրի աշխարհիկ կառույցները խիստ վատ են պահպանվել։ Այդ հանգամանքն, անշուշտ, պատահական չէր. թշնամիների հարձակման ժամանակ նրանք էին ասպատակողների առաջին նպատակակետը, իսկ կործանվելուց հետո՝ մշակված քարի շտեմարան էին շրջակա բնակչության համար։

Մեծ է վաղ միջնադարյան աշխարհիկ ճարտարապետության նշանակությունը պատմական հաջորդ շրջանների ճարտարապետության կազմավորման խնդրում[42]։ Այդ ամենից առաջ դրսևորվել է պալատական կառույցների և հատկապես վանքերի սեղանատների կոմպոզիցիաներում, որոնք փաստորեն ունեին վաղ միջնադարյան պալատական դահլիճների հիմնական ձևերը, մշակված արդեն քարի ծածկի պայմաններում։ Ըստ էության նույն իրադրությունն է իշխում նաև X—XIV դարերին այնքան բնորոշ գավիթներում, որոնց կառուցողական ձևերում խիստ ակնհայտ է հինավուրց պալատների հորինվածքային սկզբունքների ազդեցությունը։

---

39 Վ. Հարությունյան, *VII դարի աշխարհիկ ճարտարապետության մի նոր հուշարձան*, «Լրաբեր հաս. գիտ.», № 8, 1953, էջ 59—65։

40 Նույն տեղում, էջ 65։

41 Ս. Մնացականյան, *Զվարթնոցը և նույնատիպ հուշարձանները*, Երևան, 1971, էջ 235։

42 *О. Х. Халпахчян*, Гражданское зодчество Армении, М., 1971, стр. 93.

Վաղ միջնադարյան հայկական ճարտարապետության ոլորտում առանձին տեղ են գրավում պաշտամունքային կառույցները։ Սակայն արմատապես փոխվում է կառույցների տիպը։ Եթե IV—V դդ. գերիշխում էին երկայնական թաղածածկ կառույցները, և նոր-նոր էին զարգանում կենտրոնագմբեթ տիպերն ու սինթեզված լուծումները, ապա VI—VII դդ. արդեն երկայնական տիպերն արագ անհայտանում են, բուռն թափով զարգանում են կենտրոնագմբեթ լուծումները և երկայնական ու կենտրոնագմբեթ սիստեմների հիման վրա մշակված կառույցները[43]*։*

Նշվեց արդեն, որ VI դարի 50-ական թվականներից սկսվում է հայ ճարտարապետության զարգացման հաջորդ փուլը։ 654 թ. գումարված Դվինի երկրորդ ժողովից հետո, երբ վերջնականապես խզվեցին կապերը բյուզանդական եկեղեցու հետ, մի նոր, աննախընթաց վերելք ապրեց հայ մշակույթը, նաև ճարտարապետական արվեստը, բազմաթիվ վայրերում վեր խոյացան հոյակերտ շենքեր։

Արագորեն զարգանալով, գմբեթավոր տաճարները դարձան պաշտամունքային մոնումենտալ կառույցների հիմնական ձևերից մեկը։ Այս պայմաններում չպետք է զարմանալ, որ հայկական ժողովրդական ճարտարապետության մեջ մշակված գմբեթների կառույցների երկու հիմնական տիպերն էլ (առանց սյուների արտաքին պատերի վրա հենվող գմբեթով և չորս կենտրոնական գմբեթակիր սյուներ ունեցող տիպերը) ելակետ դարձան հայկական կենտրոնագմբեթ հորինվածքների մշակման համար։ Ոչ պակաս ուշագրավ են սինթեզված տիպերը, երբ գմբեթ էր դրվում միանավ և եռանավ հորինվածքների վրա։ Հայկական ճարտարապետության զարգացման այս նոր փուլի ամենաբնորոշ կառույցներից է Օձունի տաճարը, որտեղ ճարտարապետները պահպանելով հնավանդ եռանավ բազիլիկայի ընդհանուր կոմպոզիցիան, նրա վրա են բարձրացրել գմբեթավոր, բարձր գեղարվեստականությամբ օժտված մի հոյակերտ կառույց, որն աչքի է ընկնում ներդաշնակ համաչափությամբ և վերասլաց գմբեթակիր մույթերով։

Մինչև վերջերս էլ Օձունի տաճարի թվագրությունը տատանվում էր VI—VII դարերի միջև։ Վերջին ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ այն կառուցվել է VI դարի երկրորդ կեսում, թերևս Դվինի 554 թվականի ժողովից անմիջապես հետո։ Այս շրջանում նոր, մեծ բազիլիկաներ չեն կառուցվում արդեն, սակայն շարունակվում և ավարտվում է Ծիծեռնավանքի եռանավ բազիլիկան երկրի հարավում[44] *և հիմնովին վերակառուցվում է Եղվարդի դարձյալ եռանավ մեծ բազիլիկան, որի հնավանդ փայտյա ծածկը փոխարինվում է մույթերի վրա հենված թաղով։ VII դ. թաղածածկ եզակի շենքեր են միայն հայտնի (Պեմզաշեն, Կարենիս), այն էլ կառուցված հիմնականում որպես դամբարաններ։ Գմբեթն աստիճանաբար ավելի ու ավելի լայն տեղ է գրավում, դառնում հայկական պաշտամունքային ճարտարապետության ամենաբնորոշ կողմերից մեկը։ Կենտրոնագմբեթ տիպերի զարգացումն ընթացել է ամենապարզ, դեռևս V դարում կառուցված Ողջաբերդի հորինվածքի զարգացման ճանապարհով,*

---

43 *Н. М. Токарский,* Архитектура Армении, М., стр. 91.

44 Մ. Հասրաթյան, *Ծիծեռնավանք, ՊԲՀ, 1980, № 2, էջ 39։ Paolo Cuneo,* La basilique de Tsitsernakavank dans le Karabagh «Revue des Etudes Arméniennes», nouvelle serie, tom V, Paris, 1967.

երբ գմբեթակիր քառակուսուն աբսիդներ են ավելացվում բոլոր հիմնական կողմերում։ Ահա այս ճանապարհով ստեղծվեց պարզ խաչաձև հորինվածքների այն հիմնական բջիջը, որի վրա և խարսխվեց կենտրոնագմբեթ տիպերի հետագա ամբողջ զարգացումը։

Գմբեթավոր կառույցների շինարարության ժամանակ առավել կարևոր էր գմբեթի հուսալի հենարանի ստեղծումը, այսինքն՝ կոնստրուկտիվ տարրի մշակումը, որը պետք է փոխանցում ստեղծեր գմբեթակիր կամարներով կազմված քառակուսուց դեպի գմբեթի շրջագծային հիմքը։ Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դժվարը եղել է ոչ թե բուն գմբեթի վերնամասի կառուցումը, այլ այն փոխանցման գոտու մշակումը, որը պետք է տեղադրվեր երկրաչափական տարբեր ձևեր ունեցող ծավալների միջև։ Տեկորի տաճարում (V դարի վերջ) այդ փոխանցման գոտին փաստորեն ներկայացնում է ժողովրդական բնակելի տան մեջ օգտագործվող փայտյա գմբեթների՝ հազարաշենների վերարտադրությունը քարի միջոցով և միայն հետո են մշակվում քարին յուրահատուկ ձևեր[45]։

Անկյունային փոխանցումները լինում են կամ կոնաձև կամարների (տրոմպների), կամ սֆերիկ շարվածքների (առագաստների) միջոցով։

Տրոմպային փոխանցումները լինում են երկշերտ և նույնիսկ եռաշերտ։ Գմբեթակիր տարածության անկյուններում դասավորված չորս հիմնական քառակուսիները վեր են ածվում ութանկյան, որն իր հերթին փոխանցվում է սասնվեցանկյան՝ դրանցից վեր դասավորված ութ, ավելի փոքր տրոմպների միջոցով։ Ահա այդ բազմանիստ հենարանի վրա էլ դրվում է գմբեթի թըմբուկը[46]։

VI—VII դդ. կանգուն վիճակով մեզ են հասել եզակի հուշարձաններ միայն[47]։ Այս առումով խիստ ուշագրավ է Աշտարակի Կարմրավորը՝ VII դ. մի պարզ, խաչաձև կառուցվածք, արևելյան կիսաշրջանաձև և կողային ուղղանկյուն թևերով։ Այս գողտրիկ հուշարձանը նշանավորում է այդ դարաշրջանին յուրահատուկ պարզ խաչաձև կառույցների մի ուշագրավ օրինակ, որտեղ դեռևս VII դարից անաղարտ վիճակով պահպանվել է կղմինդրածածկ գմբեթը. Նույնատիպ կառուցվածքների մեջ համեմատաբար սլացիկ համաչափություններով աչքի է ընկնում Արթիկից ոչ հեռու գտնվող Լմբատը, որտեղ ուղղանկյուն հենախորշերը ծածկված են ոչ թե սովորական կիսաշրջանաձև թաղով, այլ գմբեթարկներով։ Արտաքինից խաչաթևերն ավարտվում են երկլանջ ծածկով, որից վեր բարձրանում է ողջ կերտվածքը պսակող ութանիստ գմբեթը։ Լմբատի եկեղեցում պահպանվել են VII դարի բարձրարվեստ որմնանկարներ։

Ընդարձակ ներքին տարածություններ ստանալու ձգտումը պայմանավորված էր գմբեթի մեծացումով. այս ճանապարհով է ստեղծվում Մաստարայի նշանավոր տաճարը՝ կառուցված, ամենայն հավանականությամբ, VI դարի երրորդ քառորդում[48]։ Այս հոյակերտ կառուցվածքն աչքի է ընկնում իր ծավալային ձևերի հստակությամբ, ներքին տարածության արտակարգ միասնակա-

---

45 Թ. Թորամանյան, *Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության*, էջ 205։

46 *Р. Я. Агабибян*, Композиция купольных сооружений Грузии и Армении, Ереван, 1950, стр. 44.

47 Վ. Գրիգորյան, *Հայաստանի վաղ միջնադարյան կենտրոնագմբեթ փոքր հուշարձանները*, Երևան, 1982, էջ 74։

48 *С. Х. Мнацаканян, К. Л. Оганесян, А. А. Саинян*, նշվ. աշխ., էջ 93։

նությամբ։ Այստեղ հենախորշերով և անկյունային ուղղանկյուն մասերով պարփակված ներքին տարածության վրա բարձրանում է լայնածավալ գմբեթը, որի ներսի մակերևույթը ձևավորված է վերևից իջնող դեկորատիվ ճառագայթներով։ Արտաքին ճակատները մշակված են խիստ զուսպ, և միայն լուսամուտների պսակներն են, որ մասնատում են դրա հարթ, վերասլաց պատերը։

Ճարտարապետական այս հորինվածքը VII դարում զգալիորեն տարածվում է և դրսևորվում մի շարք այլ հուշարձաններում (Հառիճ, Ոսկեպար, Արթիկ)։ Ինչպես Մաստարայում, նույնպես և նույն դարի քիչ թե շատ նշանակալից չափեր ունեցող այլ հուշարձաններում խորանի երկու կողմերում տեղավորվում են մեկական ավանդատներ։

Ճարտարապետական տիպերի զարգացումն ընթանում է ավելի բարդ, կոնստրուկտիվ տեսակետից ավելի կայուն հորինվածքների մշակման ուղղությամբ։ Այս առումով խիստ ուշագրավ է տաճարի՝ Ավան-Հռիփսիմեի տիպի մշակումը, որտեղ արդեն առկա են չորս սենյակներ կառուցվածքների անկյուններում։ Կոմպոզիցիոն տեսակետից տվյալ տիպը ներկայացնում է Մաստարայի տիպի հետագա զարգացումը, որտեղ անկյունային ուղղանկյուն հատվածները փոխարինված են $3/4$ շրջանաձև խորշերով, չորս անկյուններում ավելացված են բոլորաձև կամ քառակուսի սենյակներ և ամբողջ կառուցվածքը վերցված է ուղղանկյուն եզրաձև ունեցող պատերի մեջ[49]։

Սակայն այս հորինվածքի մշակումը չի կարելի բացատրել միայն կոնստրուկտիվ նկատառումներով։ Հայկական եկեղեցին դարեր շարունակ հսկողություն էր սահմանել տաճարաշինության բնագավառում, և յուրաքանչյուր նորակառույց եկեղեցու ձևերը նախօրոք պետք է հաստատվեին եկեղեցու հայրերի կողմից։ Այս պայմաններում հազիվ թե կարելի լիներ կասկածել, որ նման արմատական փոփոխությունը հետևանք լիներ միայն ճարտարապետների կոնստրուկտիվ որոնումների և պայմանավորված չլիներ ծիսական կոնկրետ պահանջներով։

Այս տիպի կառուցվածքներից հնագույն հուշարձան է Ավանի տաճարը՝ կառուցված Ավան գյուղաքաղաքում (այժմյան Երևանի հարավարևելյան մասում), հակաթոռ կաթողիկոս Հովհանի կողմից։ Տաճարն, ամենայն հավանականությամբ, հիմնադրվել է 591 թ., երբ այս տարածքն անցավ Բյուզանդիային և կայսրությունն այնտեղ հիմնադրեց հակաթոռ, քաղկեդոնական կաթողիկոսություն։ Այն մեծ կառուցվածք չէ, և տասը տարին լիովին բավարար էր այն ավարտելու համար։ Տարակույս չի կարող լինել, որ սահմանի եզրին գտնըվող այս կենտրոնը 602 թ. պետք է անմիջապես գրավվեր պարսկական զորաբանակների կողմից, և շենքն այն ժամանակ, անշուշտ, պետք է որ ավարտված լիներ։ Ըստ հատակագծային լուծման, այն ներկայացնում է քառաբսիդ մի կառուցվածք, անկյունագծային ուղղություններով դասավորված չորս $3/4$ շըրջանագծային հենախորշերով։ Հատկապես ուշագրավ են անկյունային սենյակ-

49 *А. Б. Еремян,* Храм Рипсиме, Ереван, 1955, стр. 86, *նույնի՝* «К вопросу датировки кафедральной церкви в Аване», *«Լրաբեր. հաս. գիտ.», 1969, № 3, էջ 47, Б. Н. Аракелян, А. М. Арутюнян, С. Х. Мнацаканян,* О некоторых вопросах истории армянской архитектуры, Ереван, 1969, Վ. Ղաֆադարյան, *Երևանի միջնադարյան հուշարձանները և վիմական արձանագրությունները, 1975, էջ 65։* Տ. Մարության, *Ավանի տաճարը, Երևան, 1976.* А. Х. Гораманян, Заметки об архитектуре храма в Аване. Научные сообщения Гос. музея искусств народов Востока, вып. X, М., 1978, с. 115.

ների ձևերը. դրանք ունեն շրջանաձև հատակագիծ և ծածկված են եղել գըմբեթներով։ Սակայն վերջիններս համեմատաբար ցածր են եղել և դուրս չեն եկել կառուցվածքի ընդհանուր լանջավոր ծածկի տակից։

Ավելի մեծ վարպետությամբ է կառուցված Հռիփսիմեի տաճարը։ Այն կառուցել է Կոմիտաս կաթողիկոսը, 618 թվականին, Հռիփսիմեի նահատակության վայրում բարձրացող հնագույն դամբարանի տեղում. ընդ որում վերջինիս ստորերկրյա մասը, որպես սրբություն, պահպանվել է նորակառույց հոյակերտ տաճարի աբսիդի տակ։ Այդ հնագույն դամբարանի ընդհանուր ձևերի մասին կարելի է գաղափար կազմել Օձունի մոնումենտի հարավային կոթողի պատկերաքանդակներից մեկի հիման վրա, որտեղ ներկայացված է քրիստոնեությունը Հայաստանում տարածվելու լեգենդը։ Ահա այստեղ էլ, ըստ սյուժեի զարգացման, իր համապատասխան տեղում պատկերված է այն վկայարանը, որն այնքան կարևոր տեղ ունի լեգենդում և որի շինարարությունը վերագրվում է Տրդատին ու Գրիգոր Լուսավորչին[50]։ Այն ներկայացնում է մի աշտարակաձև կառուցվածք, որի ներքևի, բուն դամբարանային մասը մարմնավորող հարկի վրա էլ բարձրանում է երկրորդ հարկը՝ մշակված չորս մույթերի վրա հենվող կամարակապ ծածկույթի ձևով։ VII դարում Կոմիտաս կաթողիկոսը քանդում է այդ կառուցվածքի վերերկրյա մասը և դրա փոխարեն կառուցում մի նոր, հոյակապ տաճար։ Այս նոր տաճարում արդեն լիովին հաղթահարված են այն արխաիկ ձևերը, որոնք անխուսափելի էին այդ տիպի մշակման առաջին օրինակներից մեկում՝ Ավանի տաճարում։

Հռիփսիմեի տաճարում անկյունային սենյակներն արդեն քառակուսի են, իսկ արտաքին պատերի մեջ արված խիստ արտահայտված խորշերը ոչ միայն վերացնում են որմածքի ավելորդ զանգվածները, ոչ միայն հնարավորություն են ընձեռում ավելի լավ լուսավորելու արևելյան աբսիդը, այլև միաժամանակ հանդիսանում են արտաքին ճակատները ձևավորող հիմնական տարրերը։

Մինչև վերջերս էլ այն կարծիքն էր գերիշխում, թե գմբեթը կառուցվել է համեմատաբար ավելի ուշ։ Սակայն, 1959 թ., երբ տաճարի պատերը մաքրվեցին XIX դարում արված ծեփից, երբ բացվեցին պատերի ու գմբեթի կիսասֆերայի հիանալի շարքերը, տրոմպային ուշագրավ կոնստրուկցիաները և քարագործ վարպետների նշանագրերը, որոնք նույնությամբ կրկնվում են և տաճարի ներքևի մասերում և գմբեթի վրա, ապա պարզ դարձավ, որ ներսից շըրջագծային և դրսից 16 նիստ ունեցող գմբեթը ոչ թե հետագայի հավելվածք է, այլ կառուցված է նույն՝ VII դարում և կազմում է ամբողջ հորինվածքի օրգանական մասը[51]։

. Տաճարի արտաքին ծավալային ձևերում գերիշխում է գմբեթի բազմանիստ ծավալը, և այն օրգանական միասնությունը, որը կար տաճարի ներսում, ոչ պակաս ուժգնությամբ դրսևորվում է նաև այստեղ։ Ճիշտ է, այժմ չկա հնադարյան կղմինդրյա սֆերիկ ծածկը, փոխված են լանջավոր տանիքների թեքությունները, ավերված են շքամուտքերը և այլն, սակայն ընդհանուր համաչափությունները հիմնականում մնացել են նույնը, և տաճարը լիովին պահպանել է իր ողջ հմայքը, ուժն ու վեհությունը։

---

50 *С. Х. Мнацаканян,* Об одном неизвестном типе сооружения древнеармянской архитектуры. «Լրաբեր հաս. գիտ.», 1952, № 7։

51 Հ. Հակոբյան, Նորահայտ նյութեր Հռիփսիմեի տաճարի վերաբերյալ, «Հայկական արվեստ» (ժողովածու), Երևան, 1974, № 1, էջ 48։

Հռիփսիմեի տաճարի ձևերը նախօրինակ հանդիսացան VII դարում կառուցված մի շարք հուշարձանների համար, այդպիսիք են Զորադիրը Վասպուրականում[52], գողտրիկ Թարգմանչացը, Գառնահովիտի և Սիսավանի հոյակապ տաճարները։ Նշված հուշարձաններից համեմատաբար լավ է պահպանվել Սիսավանի տաճարը՝ կառուցված VII դարի վերջում։

Ուշագրավ է, որ բացի Հայաստանից, նույնատիպ կառուցվածքներ կարելի է նշել միայն հարևան Վրաստանում։ Այսպիսիք են VII դարում կառուցված Մցխեթի Ջվարին, և նույն դարի գործ հանդիսացող Աթենիի Սիոն տաճարը՝ շինարարական արձանագրության համաձայն կառուցված հայ ճարտարապետ Թոդոսակի ձեռքով։

Մինչև այժմ հիշատակվող բոլոր հուշարձաններում գմբեթները հենված էին կամ ուղղակի արտաքին պատերին կամ դրանց հետ օրգանական միասնություն կազմող որմնամույթերի վրա։ Հայկական վաղ միջնադարյան ճարտարապետության մեջ առանձին մույթերով կենտրոնագմբեթ հորինվածքը (արդեն հայտնի V դարի վերջում, Էջմիածնի տաճարում) քիչ թե շատ նշանակալից զարգացում չունեցավ և այդ սկզբունքով կառուցված շենքերից հայտնի է միայն Բագարանի տաճարը (624—631), որի հատակագծային հորինվածքում խիստ ակնհայտ է նշանավոր, հնավանդ կառույցին ընդօրինակելու ձգտումը։ Սակայն սկզբունքորեն այլ ձևով է լուծված կառույցի տարածական հորինվածքը։ Այստեղ հիմնականը, որոշիչը ներքին խաչաձև մասն է, որը վեր խոյանալով հենախորշերով և անկյունային ուղղանկյուն հատվածներով կազմված մասի նկատմամբ, ներկայացնում է տաճարի երկրորդ հարկաբաժինը։ Ամբողջ կառուցվածքը պսակել է ութանիստ գմբեթը, որը և կազմել է կառուցվածքի երրորդ հարկաբաժինը։ Ծավալային եռաստիճան մշակման ահա այս գաղափարն էր, որ մեկ տասնամյակ հետո իր փայլուն դրսևորումը գտավ Զվարթնոցում, ճարտարապետական մի այլ, շատ ավելի համարձակ մտահղացման իրականացմամբ[53]։

Այս շրջանում ճարտարապետները համարձակ փորձեր են անում ընդարձակ ներքին տարածություններ ստանալ ճիշտ կենտրոնագմբեթի համակարգերի հիման վրա, ելակետ ունենալով դարերի խորքից եկող քառաթև կոմպոզիցիան։ Ահա այս ճանապարհով է մշակվում հայկական ճարտարապետության ամենանշանավոր հորինվածքներից մեկը՝ Զվարթնոցի տաճարը։ Տաճարը՝ կառուցված Ներսես Գ Շինող կաթողիկոսի կողմից, ամենայն հավանականությամբ, հիմնադրվել է 643 թվականին։ Պատահական չէր ընտրված դրա շինարարության վայրը։ Այստեղ, դեռևս V դարում եղել են ինչ-ինչ կառուցվածքներ, եկեղեցի, իսկ պեղումների ժամանակ հայտնաբերված ուրարտական կոթողը որոշակի հիմքեր է տալիս ենթադրելու, որ դեռևս շատ հին ժամանակներում այստեղ կյանք է եղել։

Գրականության մեջ տարածված այն կարծիքը, թե Ներսեսն իբր քաղկեդոնական էր մինչև 652 թվականը, իսկ Զվարթնոցը կառուցվում էր որպես քաղկեդոնական կենտրոն, որի նպատակն էր նսեմացնել Էջմիածնի ավանդական սրբությունները, ոչ մի կերպ հիմնավորված չէ։ Ընդհակառակը, Ներսեսի

---

[52] Tommaso Breccia Fratadocchi, La chiesa di s. Ejmiacin a Soradir, Roma, 1971.

[53] Burchard Brentjes, Stepan Mnazakanian, Nona Stepanian, Kunst des Mittelalters in Armenien, Berlin, 1981, s. 67.

համերաշխ գործունեությունը Թեոդորոս Ռշտունու հետ շուրջ 10 տարի, մինչև 652 թվականը, և տաճարի շինարարության շարունակումը նույնիսկ այն ժամանակ, երբ Ներսեսը քաշվել էր հայրենի Տայոց նահանգը, անվերապահորեն վկայում է, որ ժամանակակիցները Զվարթնոցի շինարարությունը բնավ չէին կապում քաղկեդոնականության հետ, և այն երբեք չի համարվել քաղկեդոնական տաճար։ Ինչ վերաբերում է 653 թ. բյուզանդական կայսրի ներկայությամբ քաղկեդոնական ծեսով կատարված արարողությանը, ապա դա հարկադրաբար կատարված վաղանցիկ մի ակտ էր, որն անհետևանք մնաց։

1900—1907 թթ. պեղումների ընթացքում բացվեց մի ընդարձակ ճարտարապետական կոմպլեքս, որտեղ հոյակերտ տաճարից դեպի հարավ և արևմուտք տեղավորված էին պալատական դահլիճները, բնակելի սենյակները, բաղնիքը, հնձանի շենքը և այլ կառուցվածքներ։

Տաճարն ըստ իր հատակագծային հորինվածքի ներկայացնում է հավասարաթև քառաբսիդ կառուցվածք՝ շրջապատված օղակաձև սրահով։ Բացի արևելյանից, մյուս բոլոր խաչաթևերը միջանցիկ են և հենվում են վեցական սյուների վրա։ Խաչաթևերի անկյուններում տեղավորված են զմբեթակիր հզոր մույթերը։ Մույթերի ետևում տեղադրվել են առանձին կանգնած մեկական սյուները, որոնք իրենց հերթին պսակվել են արծվաքանդակ մեծ խոյակներով։

Հուշարձանը բարձրացել է մի բազմանիստ հարթակի վրա, որի նիստերը ձևավորված են յոթական աստիճաններով։ Այն կառուցվել է արտակարգ խնամքով, նույնիսկ հիմնապատերը շարված են սրբատաշ քարերով, իսկ առավել պատասխանատու հանգույցները, և հատկապես սյուները ամրացված էին երկաթյա գամերով։ Աբսիդների սյուները պսակված են հիանալի մշակված ողորազարդ խոյակներով, որոնց ներքևի մասը հյուսված՝ «զամբյուղ» է։ Տաճարի ինտերիերի զարդն են կազմում առանձին կանգնած սյուների արծվաքանդակ խոյակները, որոնք եզակի երևույթ են ողջ հայկական և ոչ միայն հայկական ճարտարապետական մշակույթում։

Արտակարգ ճոխ է մշակված տաճարի արտաքին պատը. խուլ կամարաշարքերով ձևավորվել են թե՛ ներսի և թե՛ դրսի հարթությունները։ Պատը դըրսից ունեցել է 32 կող, ընդ որում նիստի անկյուններում տեղավորվել են զույգ որմնասյուներ, որոնց վրա էլ հենվել են ճոխ մշակված կամարաղեղներ։ Կամարաղեղներից վեր տեղավորվել է լայն զարդագոտին, մշակված նռան թփի և խաղողի որթի մոտիվներով։ Այդ զարդագոտուց վեր դասավորված են կլոր լուսամուտները, որոնց շարքում՝ տաճարի հարավային ճակատում գտնվել է արևի ժամացույցը։

Զույգ որմնասյուներից վեր, զարդագոտու ներքևի մասում տեղավորված են եղել շինարարական և այլ գործիքներ ձեռքներին բռնած մարդկանց պատկերաքանդակներ։

Զվարթնոցի հատակագծային հորինվածքի հիմնական սկզբունքները հայտնի էին դեռևս անտիկ ճարտարապետության մեջ, և ապա՝ Բյուզանդիայում։ Սակայն բոլոր դեպքերում էլ այդ տիպի տաճարները ծածկվում էին փայտով։ Առաջին անգամ Զվարթնոցի ճարտարապետն էր, որ մշակելով կրկնակի կորություն ունեցող լայնաթռիչք կամարների սիստեմը, կարողացավ տարածական այդ բարդ սիստեմը ծածկել քարակերտ ծածկով։

Պեղումների ընթացքում բացվեցին հոյակերտ հուշարձանի մնացորդները։ Աշխատանքները դեռևս չէին ավարտվել, երբ Թ. Թորամանյանը ձեռնամուխ

եղավ վերակազմության նախագիծը կազմելուն, և 1905 թ. հրատարակեց իր առաջին հոդվածը։ Թորամանյանի նախագծի համաձայն օղակաձև սրահն ունեցել է նաև երկրորդ հարկ, որը լուսավորվել է կլոր լուսամուտներով։

Բացի այդ, լայնաթռիչք կամարների վրա հենվող վերնահարկի օղակաձև պատը շարունակվել է վեր, կազմել տաճարի երկրորդ հարկաբաժինը, և իր մեջ պարփակել ներքին քառաթև կառուցվածքը։ Տաճարի երրորդ հարկաբաժինն է կազմել բազմանիստ գմբեթը[54]։

Զվարթնոցի ճարտարապետական ձևերն իրենց որոշակի կնիքը դրեցին թե VII դ. և թե X—XI դդ. կառուցված մի շարք հուշարձանների ձևերի վրա։ VII դարի զվարթնոցատիպ կառուցվածքներից կարելի է հիշատակել Իշխանի եկեղեցին՝ կառուցված նույն Ներսես Գ կաթողիկոսի կողմից, իր հայրենիքում՝ Մամիկոնյան տոհմի նահապետի նստավայր Իշխան գյուղում, հավանաբար 653—659 թթ., երբ նա ստիպված էր անավարտ թողնել Զվարթնոցը և քաշվել իր հայրենի Տայոց նահանգը։ VII դարի երկրորդ կեսի գործ է համարվում նաև պատմական Աղվանքում, Զվարթնոցի օրինակով կառուցված, սակայն շատ ավելի փոքր չափեր ունեցող Լյակիտի տաճարը։ Զվարթնոցի ձևերի որոշակի կնիքն է կրում X դարում կառուցված վրացական Բանայի[55] տաճարը։ Զվարթնոցի հորինվածքն է կրկնում XI դարի սկզբում Անիում Գագիկ Ա թագավորի կողմից կառուցված ս. Գրիգոր (Գագկաշեն) տաճարը։

Զվարթնոցի ազդեցությունը որոշակիորեն զգացվում է նաև VII դարի այլ հորինվածքներ ունեցող կառուցվածքների ձևերում։ Այդ դրսևորվում է ինչպես Ներսես Գ Շինող կաթողիկոսի կողմից Գառնիում 659 թ. կառուցած, ներսից քառախորան, իսկ դրսից բազմանիստ տաճարի ձևերում[56], նույնպես և VII դ. երկրորդ կեսի գործ հանդիսացող Եղվարդի և Իրինդի բազմաբսիդ տաճարներում։ Այս վերջին կառուցվածքներից իր ճարտարապետական ձևերի հստակությամբ աչքի է ընկնում Եղվարդից ոչ հեռու գտնվող Զորավորը՝ կառուցված Գրիգոր Մամիկոնյանի կողմից։ Այստեղ ութ կիսաշրջանաձև հենախորշերը, համախմբված գմբեթակիր տարածության շուրջը, իրենց վրա են պահում կառուցվածքի ինտերիերը միավորող, լայնանիստ, ներսից շրջանաձև, իսկ դրսից բազմանիստ գմբեթը։ Հենախորշերն ունեն շառավղային դասավորություն և միմյանցից բաժանված են եռանկյունաձև խորշերով։ Բոլոր հենախորշերն էլ միահավասար են, բացի արևելյանից, որն ունի համեմատաբար ավելի մեծ չափեր և այնտեղ էլ տեղավորված է եղել եկեղեցու աղոթարանը[57]։

Բազմաբսիդ հորինվածքներն իրենց լայն տարածումը գտան նաև հետագա դարերում, և հատկապես Անիում, որտեղ X—XI դարերի ընթացքում կառուցվեցին մի շարք, թե՛ վեցաբսիդ և թե՛ ութաբսիդ եկեղեցիներ։

Ճարտարապետական արվեստի զարգացման գործում իրենց խիստ կա-

---

54 Զվարթնոցի այս պատկերը լայն տարածում գտավ, թեև վեճերը Թորամանյանի վերակազմության շուրջը շարունակվում են մինչև օրս (Թ. Թորամանյան, Զվարթնոց, «Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության», հ. Ա, Երևան, 1942, էջ 236։ А. В. Кузнецов. Тектоника и конструкция центрических зданий. М., 1951, стр. 114. Տ. Մարության, Զվարթնոցը և զվարթնոցատիպ տաճարները, Երևան, 1963, Ս. Մնացականյան, Զվարթնոցը և նույնատիպ հուշարձանները, Երևան, 1971)։

55 Հայերեն՝ Բանակ (այժմ՝ Փենյակ) Տայք նահանգի Պարտիզացփոր գավառում։

56 *Б. Н. Аракелян,* Гарни, I, Ереван, 1951, стр. 70:

57 *О. Х. Халпахчьян,* Архитектура Армении в кн.: «Всеобщая история архитектуры в 12 томах», т. III, М., 1966, стр. 221.

բնոր տեղն ունեն տաճարների համադրյալ տիպերը, որոնք ստացվել են երկայնական հորինվածքների և կենտրոնագմբեթ սիստեմների համադրման միջոցով։ Տեղ գտնելով գմբեթավորման առաջին շրջանում (Տեկոր՝ V դարի վերջ), այս տիպերն առավել զարգանում են VI դարում (Զովունի, Օձուն), VII դարում հասնելով կատարելության ամենաբարձր աստիճանին։

Կենտրոնագմբեթ և երկայնական հորինվածքների համադրության հիման վրա մշակված տիպերի առավել պարզ օրինակներից են գմբեթավոր սրահները, որտեղ ամբողջական, ոչնչով չմասնատված դահլիճի կենտրոնում, հենվելով երկայնական պատերին հպված հզոր մույթերին, վեր է խոյանում կառույցի ներքին միասնական տարածության վրա գերիշխող գմբեթը։ Հատկապես հայկական ճարտարապետությանը բնորոշ այս տիպը մշակվել է թերևս միանավ, երկայնական հորինվածքների գմբեթավորման ճանապարհով, ընդ որում այն ստեղծվել է հայկական գմբեթավոր հորինվածքների մշակման ամենավաղ շրջանում։ Այս պրոցեսն ընթացել է մի քանի ուղղություններով, թեև հիմնական նպատակը միշտ էլ մնացել է նույնը՝ չեզոքացնել գմբեթի հորիզոնական հակազդումները։ Մի դեպքում պրոբլեմը լուծվել է միանավ հորինվածքների երկայնական պատերին հզոր որմնամույթեր ավելացնելու միջոցով (Զովունի), մյուս դեպքում դրանց փոխարինել են դեպի ներս բացվող ուղղանկյուն կամ կիսաշրջանաձև հենախորշերը (Արթիկ, Դորբանտ)։ Զովունիում մշակված հորինվածքը լայն հեռանկարներ բացեց, և դրա զարգացումն ընթացավ ավելի միասնական ծավալներ ստեղծելու ուղղությամբ։ Աբսիդն ու ավանդատները կազմեցին դահլիճի ծավալային ձևերի անմիջական շարունակությունը, իսկ գմբեթը դրվեց ողջ կառույցի կենտրոնում։ Ստեղծագործական լայն որոնումների ճանապարհով մշակվեց այս հստակ, բյուրեղյա հորինվածքը, որն, ի տարբերություն շատ սիստեմների, չկորցրեց իր նշանակությունը նաև հետագա դարերում, դառնալով X—XIV դդ. հայկական պաշտամունքային ճարտարապետության հիմնական տիպը։ Ահա այս կարգի վաղ միջնադարյան հուշարձաններից է Պտղնիի տաճարը[58]։ Հուշարձանը մեզ է հասել խիստ վնասված. կործանվել է գմբեթը, արևելյան պատը, հարավային պատի զգալի մասը, սակայն նույնիսկ այդ վիճակում այն հիացմունք է պատճառում իր ներդաշնակ համաչափություններով և գեղարվեստական բարձր արժանիքներով։ Ուշագրավ է հյուսիսային ճակատի սափորազարդ քիվը և հատկապես հարավային ճակատի կենտրոնական լուսամուտի պսակը՝ հույժ հետաքրքրական պատկերաքանդակներով։ Այստեղ, ամենավերին հատվածում, քանդակված է Քրիստոսի համբարձման տեսարանը. նրա երկու կողմերում՝ առաքյալների դիմաքանդակներ են, իսկ ավելի ցած, պսակի հորիզոնական թևերի վրա պատկերված են Ամատունյաց տոհմի նախնիները՝ իշխան Պարգևն ու նրա որդի Մանուելը, որոնք դեռևս IV դարում զոհվել էին իրանական զորքերի դեմ մղվող կռիվներում։ Տաճարի բոլոր ձևերը վկայում են այն շրջանի մասին, երբ ավարտվել էին որոնումները և հայկական վաղ միջնադարյան մշակույթը թևակոխել էր իր զարգացման հասուն շրջանը։ Թեև հայտնի չէ տաճարի կառուցման ստույգ ժամանակը, սակայն թե ճարտարապետական ձևերը (աբսիդների առկայու-

---

58 Գ. Հովսեփյան. Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի և մշակույթի պատմության, պրակ Գ, Նյու Յորք, 1944, էջ 30։ Ս. Մնացականյան, Պտղնիի տաճարը, ՊԲՀ, 1961, № 4, էջ 219։

թյունը ավանդատներում, որոնք ի հայտ են գալիս VI դարի երկրորդ կեսում, և անմիջական հետևանք են 554 թ. Դվինի երկրորդ ժողովի որոշումների), թե տաճարի բոլոր կոնստրուկտիվ (զարգացած տրոմպային փոխանցում) և դեկորատիվ (շքամուտքերի և լուսամուտների պսակները, պատկերաքանդակների ոճը) ձևերը տարակույս չեն թողնում, որ այն կառուցվել է VI—VII դդ. սահմանագծում, և թերևս հիմնադրվելով VI դարի վերջում, ավարտվել է VII դարի սկզբին։

Նույն հորինվածքն ունի նաև VII դարի 60—70-ական թվականներին իշխան Գրիգոր Մամիկոնյանի կառուցած տաճարն իր նստավայր Արուճում[59]։ Անջինջ տպավորություն է թողնում դրա հոյակերտ ինտերիերը, որտեղ երկու զույգ հզոր, վերասլաց որմնամույթերի վրա հենվող գմբեթակիր կամարները պարփակված են լայնանիստ, առագաստային սահուն փոխանցումներով, որոնց վրա ժամանակին բարձրացել է կառույցի վրա գերիշխող գմբեթը։

Դահլիճից ստացվող ընդհանուր հանդիսավոր տպավորությունն ավելի է ուժեղանում ներքին տարածությունների ավարտող ընդարձակ և բարձր աբսիդի շնորհիվ։ Այն եզակի երևույթ է իր երեք, համեմատաբար ցած դասավորված լուսամուտներով և ժամանակին աբսիդն ամբողջությամբ ծածկող որմնանկարներով (այստեղ կենտրոնում նկարված են եղել Քրիստոսի՝ մոտ 7 մետր բարձրություն ունեցող պատկերը, իսկ նրանից աջ ու ձախ՝ առաքյալների դիմանկարները)[60]։

Երկայնական և կենտրոնագմբեթ տիպերի սինթեզի հաջորդ դրսևորումն են եռանավ հորինվածքների գմբեթավորման հիման վրա մշակված կառույցները։ Այս պրոցեսը, ինչպես ցույց են տալիս հուշարձանները, անցել է բարդ, հակասություններով լի ուղի։ Բանն այն է, որ այժմ գմբեթը պետք է դրվեր ոչ թե արտաքին պատերին հպված մույթերի վրա, այլ հենվեր արդեն առանձին կանգնած մույթերին, մի բան, որը սեյսմիկ ուժերի ակտիվ գործունեության այնպիսի մի երկրում, ինչպիսին Հայկական լեռնաշխարհն էր, բնավ էլ հեշտ գործ չէր։ Վերը նշվեց, որ փորձերն այդ ուղղությամբ կատարվել էին արդեն V դարի վերջում (Տեկոր), երբ գմբեթավորվել էր երկու զույգ մույթ ունեցող հնավանդ բազիլիկան։ Այս սխտեմն իր առավել բարձր գեղարվեստական մարմնացումը գտավ VII դարում կառուցված մի շարք հոյակապ տաճարներում[61]։ Մեզ հասած հուշարձաններից առավել վաղ թվագրություն ունի Մրենի տաճարը (623—630)։ Համարյա նույն ժամանակ է կառուցվել Գայանեի տաճարը՝ Վաղարշապատում (630)։ Այս շենքերում չորս հաստահեղույս գմբեթակիր մույթերը բարձրանում են ժողովրդին հատկացված համարյա քառակուսի տարածության կենտրոնում, իրենց վրա կրելով համեմատաբար ոչ մեծ տրամագիծ ունեցող գմբեթներ։ Արևելյան կողմում գտնվում է համեմատաբար ցածրադիր աբսիդը, որի երկու կողմերում դասավորված են ուղղանկյուն ավանդատները։ Եթե Կամսարական իշխանների կառուցած Մրենի տաճարը մեզ է հասել առանց որևէ էական վերակառուցման, ապա Գայանեի տաճարն զգալի

---

59 *В. М. Арутунян,* По поводу датировки храма в Аруче, Ереван, 1941.

60 *Л. А. Дурново,* Очерки изобразительного искусства средневековой Армении, М., 1979, стр. 42.

61 *С. Х. Мнацаканян,* К вопросу о генезисе крестовокупольных храмов Армении и Византии, *ՊԲՀ, 1978, № 1, էջ 125։*

վերափոխումներ է կրել, հատկապես XVII դարում։ Այդ ժամանակ էլ վերակառուցվել են բոլոր ծածկերը, ավելի թեք են դարձվել լանջերը, իսկ արևմտյան կողմում ավելացվել է սյունասրահ-զանգակատունը։ Սակայն, չնայած այդ ամենին, տաճարը չի կորցրել VII դարի համաչափությունների հմայքը։ Այն իր պարզ, հստակ ճակատներով ու ծավալային զուսպ ձևերով արտակարգ տպավորություն է թողնում և իրավամբ համարվում է հայկական միջնադարյան ճարտարապետության ամենաբարձրարվեստ գործերից մեկը[62]։

Նույն այս չորս կենտրոնական մույթեր ունեցող հորինվածքի հիման վրա է մշակված Բագավանի (631—639) տաճարը Բագրևանդ (այժմ՝ Ալաշկերտ) գավառում։ Այն կառուցվել է ճարտարապետ Իսրայել Գոռաղճեցու կողմից և իր հսկայածավալ չափերով (27×46 մետր) հավասարը չունի VII դարի կառուցվածքների շարքում։

Սակայն լայնածավալ, ընդարձակ ներքին տարածություններ ունեցող հուշարձանների ճարտարապետական ձևերի մշակումը չսահմանափակվեց երկու զույգ մույթեր ունեցող տիպերի շրջանակներում։ Վերը նշվեց, որ հայ ճարտարապետները դեռևս VI դարի կեսերին ձեռնարկել էին գմբեթավորելու երեք զույգ մույթեր ունեցող բազիլիկատիպ կերտվածքը և վեր խոյացրել գեղարվեստական բարձր արժանիքներով օժտված այնպիսի մի ուշագրավ կառույց, ինչպիսին էր Օձունի տաճարը[63]։ Այստեղ դեռևս պահպանվել են հնավանդ բազիլիկայի ձգված համաչափությունները, սյունասրահի բաց աբսիդը, սակայն դրա հետ միասին առկա են արդեն չորս գմբեթակիր հզոր մույթերը և բուն գմբեթի բավական զարգացած կոնստրուկտիվ ձևերը։ Եվ որպես հիշողություն բազիլիկայի երրորդ զույգ մույթի, տաճարի արևմտյան կողմում տեղադրվել է մի զույգ ևս, սակայն անհամեմատ փոքր մույթեր, որոնց նպատակն էր հնարավորին չափ փոքրացնել արևմտյան կողմի կամարների թռիչքները։ Արդեն հաջորդ կառույցներում (Դվին, Թալին) դրանք միաձուլվում են արևմտյան պատին, վերածվելով զգալի ելուստ ունեցող որմնամույթերի։

Եռանավ հորինվածքների գմբեթավորման հիման վրա մշակվեց նաև սկզբունքային մի նոր տիպ, Դվին—Թալինի տիպի կառույցներն են դրանք, որոնցից հնագույնը՝ Դվինի գմբեթավոր տաճարը (VII դարի սկիզբ), ստեղծվել է Դվինի հնավանդ մեծ բազիլիկայի արմատական վերակառուցման ճանապարհով[63]։ Դժբախտաբար այս հուշարձանից չնչին մնացորդներ են պահպանվել։ Անհամեմատ ավելի լավ է պահպանվել նույնատիպ Թալինի տաճարը, կառուցված արդեն VII դարի երկրորդ կեսում։ Կառուցվածքի ընդհանուր հորինվածքում որոշակիորեն շեշտված է արևմուտք-արևելք ուղղությունը։ Ինտերիերը մշակված է շատ զուսպ և հիմնական արտահայտչամիջոցներն են քարային կոնստրուկցիաները և մեծ խնամքով իրականացված պատի որմածքը, երբ ճիշտ հորիզոնական շարքերը ռիթմիկ կերպով հաջորդում են միմյանց, իսկ լավ նկատելի եզրակոսները որոշակի տարածական մասշտաբ են ստեղծում։ Տաճարի պատերը հետագայում (սակայն VII դարից ոչ ուշ) ծածկվել են շքեղ որմնանկարներով, որոնցից, դժբախտաբար, առանձին մնացորդներ են սոսկ պահպանվել։ Հոյակապ տեսարան է բացվում այցելուի առջև, երբ նա մտնում

---

62 *А. Л. Якобсон*, Очерк истории зодчества Армении V—XVIII веков. М.—Л., 1950. *О. Х. Халпахчян*, Архитектурные ансамбли Армении, М., 1980, стр. 101.

63 Գ. Շախկյան, *Օձունի եկեղեցին, Երևան, 1983, էջ 160։*

է տաճար գլխավոր, արևմտյան մուտքից։ Դիտողից աջ և ձախ վեր են խոյանում լայնանիստ, բարձր կամարներ, որոնք և ուղղում են նրա հայացքը դեպի հեռվում բացվող աբսիդը, դեպի վերասլաց, լուսավոր գմբեթը։ Վերջինիս թմբուկի 12 նիստերում էլ բացվում են բավական մեծ լուսամուտներ, իսկ բուն գմբեթի ներքին մակերեսը մասնատված է եղել նուրբ կամարներով։ Ակնհայտ է ծավալների զգալի կուտակումն արևելյան կողմում։ Պարզ է դառնում, որ ճարտարապետը սկզբից իսկ խուսափել է ընդհանուր սիմետրիկ լուծումից և մշակել ծավալների դինամիկ շարժման խիստ ուշագրավ հորինվածք։

Առանձին վարպետությամբ է մշակված տաճարի արևմտյան ճակատը, այն մասնատող երկու խորշերի, հանդիսավոր շքամուտքի և ճոխ պսակներ ունեցող բոլորաձև լուսամուտների միջոցով։ Ուշագրավ են խորշերի մեջ տեղավորված վերասլաց զույգ որմնասյուները, որոնք ժամանակին կրել են քանդակներ կամ թևավոր խաչեր։ Այդ են վկայում դրանց խոյակների վրա արված հատուկ անցքերը, հար և նման հուշասյուների խոյակների վերին հարթությունների վրա եղած անցքերին։

Հսկայածավալ կառույցները բնորոշ մնացին միայն վաղ միջնադարին։ Պատմական հաջորդ փուլերում, երբ ճարտարապետության զարգացումն ընթանում էր համեմատաբար փոքր շենքերի կառուցման շրջանակներում, նման խոշոր չափերի հուշարձաններ այլևս չկառուցվեցին։

VI—VII դդ. ճարտարապետության մեջ իրենց ուրույն տեղն ունեն մեմորիալ հուշարձանները։ Դրանք են՝ կոթողներն ու հուշասյուները, մոնումենտներն ու դամբարանները, կառույցներ, որոնց ձևերում, առավել քան որևէ այլ տեղ, նկատելի են անտիկ ճարտարապետությանը բնորոշ ձևերի արձագանքները։ Կոթողներն ունեն պարզ և հստակ հորինվածք։ Աստիճանավոր ստիլոբատի վրա դրվում էր զգալի չափեր ունեցող միակտուր քարից կերտված խորանարդային պատվանդանը, որի վերին հարթության մեջ բացված անցքի մեջ էլ սովորաբար ագուցվում էր դարձյալ միակտուր քարից պատրաստված, 2—4 մետր բարձրությամբ քառակող կոթողը։ Վերջինս երբեմն պսակվում էր ոչ մեծ թևավոր խաչով[64]։

Կոթողները բնորոշ են իրենց հարուստ պատկերագրական ձևավորմամբ[65], ընդ որում ընդհանուր քրիստոնեական սյուժեների հետ միասին դրանց կողերի վրա հանդիպում են նաև տեղական սրբերի պատկերաքանդակներ։

Եթե հայկական վաղ միջնադարյան կոթողների ընդհանուր ծավալային կառուցողական լուծումն առնչվում է ուրարտական կոթողների հետ, ապա մեմորիալ հուշարձանների մյուս, ոչ պակաս տարածված տիպում ակնհայտ են արդեն համանման անտիկ հուշարձանների ձևերի արձագանքները։ Մենք նկատի ունենք հուշասյուները, որոնք արդեն զգալի չափեր ունեցող կառույցներ են, և արտահայտչականության պրոբլեմն այստեղ լուծվում է հիմնականում ճարտարապետական ձևերի միջոցով։ Այստեղ ևս առկա են աստիճանաձև ստիլոբատը և խորանարդաձև ամուր պատվանդանը։ Սակայն վերջինիս վրա բարձրանում է սյան բունը (Օշականի հուշասյան բունն ունի 3,7 մետր բարձրություն), որը և իր հերթին, պսակվում է զգալի չափերի խոյակով։ Ամբողջ

64 *С. С. Мнацаканян,* Проблемы генезиса и типологии мемориальных памятников древней и раннефеодальной Армении, *ՊԲՀ, 1979, № 4, 1980, № 1*։

65 Ք. Ն. Առաքելյան, *Հայկական պատկերաքանդակները IV—VII դարերում, Երևան, 1949*։

կերտվածքն ավարտվում էր մեծ, թևավոր խաչով, դրանց հիանալի օրինակներ հայտնաբերվեցին Դվինի պեղումների ժամանակ։

Վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանների շարքում իրենց յուրովի ձևերով առանձնանում են Օձունի և Աղուդիի մոնումենտները։ Թեև դրանցից և ոչ մեկը չունի ճիշտ թվագրում, սակայն ոճական վերլուծությունը որոշակի հիմքեր է տալիս Օձունի մոնումենտը թվագրելու դրանից ոչ հեռու գտնվող մեծ տաճարի կառուցման ժամանակներով՝ VI դարի 50—60-ական թվականներով, իսկ Աղուդին՝ VII դարով։

Օձունի մոնումենտը կառուցված է մեծ տաճարից հյուսիս, դրա արևելյան ճակատի ուղղությամբ։ Մոնումենտի ստորադաս մասը բարձր, ուղղանկյուն պատվանդան է, որի արևմտյան մասն ամբողջովին գրավում են դեպի վեր տանող աստիճանները։ Հարթակի վրա բարձրանում են համարյա քառակուսի հատվածք ունեցող երեք սլացիկ մույթեր, որոնք զգալի բարձրության վրա միանում են պայտաձև կամարներով։ Այս մույթերի միջև տեղադրված են 4 մետր բարձրություն ունեցող սլացիկ, կանաչավուն ֆելզիտի միակտուր քարերից կերտված քանդակազարդ կոթողներ։ Ամբողջ հորինվածքը պսակվել է պայտաձև կամարների վրա հենվող հարթակով, որի վրա ժամանակին բարձրացել են երեք ոչ մեծ կոթողներ։ Վերջիններից պահպանվել են հարթակի վրա դրված պատվանդանները և կոթողների ստորին մասերը։

Արտակարգ հետաքրքրական են կոթողների պատկերաքանդակները[66]*։ Եթե արևմտյան կողմում տեղավորված են քրիստոնեական ընդհանուր թեմաներ (ծննդյան, ավետման, մկրտության և այլ տեսարաններ), ապա կոթողների արևելյան կողմում պատկերված է արդեն Հայաստանում քրիստոնեության տարածման լեգենդը՝ Տրդատ թագավորի խոզակերպ դառնալը, Հռիփսիմեի դամբարանը, Տրդատը և նրա քույր Խոսրովդուխտը և ուրիշներ։*

Միանգամայն այլ հորինվածք ունի Աղուդիի մոնումենտը։ Այստեղ ևս ստիլոբատն ունի միասնական, զանգվածային լուծում, ընդ որում աստիճաններն այստեղ տեղադրված են արևելյան կողմում, իսկ արևմտյան ճակատը մասնատված է երկու բավական խոր, թաղածածկ խորշերով, որոնք, թերևս, խորհրդանշում են մուտքը դեպի ստորերկրյա դամբարանը։ Ահա այդ պատվանդան-հարթակի վրա էլ բարձրանում է երկու մույթերով երիզված կամարակապ հորինվածքը։ Կենտրոնում տեղավորված է սլացիկ համաչափություններ ունեցող մի սյուն՝ հիանալի մշակված խարիսխով և խոյակով։ Իսկ ավելի վեր, ասես կազմելով հորինվածքի երրորդ հարկաբաժինը, տեղավորված է ցածրանիստ, սակայն նրբագեղ մշակված հենակների վրա տեղադրված եռակամարը։

Վաղ միջնադարյան ճարտարապետական մշակույթի արտակարգ բարձր մակարդակը մեծապես պայմանավորված էր կառուցողական գործի և շինարարական տեխնիկայի զարգացման աստիճանով, և հայ վարպետները լիովին պատրաստ էին լուծելու այն բարդ խնդիրները, որոնք ծառանում էին նրանց առջև՝ հոյակերտ գմբեթավոր կառույցների շինարարության ժամանակ[67]*։*

---

66 Բաբկեն Առաքելյան, *Հայկական պատկերաքանդակները IV—VII դարերում*, Երևան, 1949, *էջ 44—47։ С. С. Мнацаканян,* Рельефные изображения и символика в монументальной пластике Армении раннего средневековья, *«Լրաբեր հաս. գիտ.», 1977, № 6, էջ 62։* Ս. Ս. Մնացականյան, *Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները*, Երևան, 1982, էջ 19։

67 Ս. Բարխուդարյան, *Միջնադարյան հայ ճարտարապետներ և քարգործ վարպետներ*, Երևան, 1963։

Հայկական շինարարական արվեստը, ինչպես հայ ճարտարապետությունն ընդհանրապես, ամուր կանգնած էր կառուցողական մտքի զարգացման առաջավոր դիրքերում, և հանգուցային շատ հարցեր, որոնք մտահոգում էին բյուզանդական, փոքրասիական, սիրիական ճարտարապետներին, հաճախ առաջին անգամ փայլուն կերպով լուծվում էին հայկական հողի վրա, հայկական հուշարձաններում։ Այդպես էր մեծածավալ ամբողջովին քարակերտ կենտրոնագմբեթ հորինվածքների մշակման պրոբլեմը, որն առաջին անգամ այնպիսի փայլուն լուծում ստացավ հատկապես Զվարթնոցում։ Կոնստրուկտիվ նման բարդ հանգույցների իրականացումը պահանջում էր ժամանակակից մաթեմատիկայի և հատկապես երկրաչափության խոր իմացություն, առանց որի հնարավոր չէր բարդ հորինվածքների և քարային կոնստրուկցիաների ճիշտ տեղաբաշխումն ու նշանագծումը։ Որ հայ ճարտարապետները լիովին տիրապետում էին նաև այդ գիտելիքներին, վկայում են ամենատարբեր հուշարձանների հիմնապատերի, սյուների հիմքերի և կամարային փոխանցումների ինչ-որ սուր գործիքներով արված նշանագծման հետքերը։

Հայ վարպետները VI—VII դդ. նշանակալից հաջողությունների հասան հատկապես գմբեթավոր հորինվածքների և մասնավորապես քարային կոնստրուկցիաների բնագավառում։ Վաղ միջնադարյան հայկական ճարտարապետության առավել բնորոշ հատկանիշներից էր ֆունկցիոնալ և գեղարվեստական կողմերի արտակարգ միասնությունը, բնության հետ ունեցած անքակտելի ու ներդաշնակ կապը, հատկանիշներ, որոնք բնորոշ են միայն դասական արվեստներին։ VI—VII դդ. ճարտարապետական մշակույթը հիմք ծառայեց պատմական հաջորդ փուլերի ճարտարապետական արվեստի զարգացման համար։ Այդ շրջանում մշակված ձևերն էին, որ պատմական նոր պայմաններում ելակետ հանդիսացան ոճական այն նոր ուղղության համար, որը բնորոշում է հայկական ճարտարապետական մշակույթը IX—XIV դարերում։

ԴԼՈՒԽ ՔՍԱՆՉՈՐՍԵՐՈՐԴ

ԱՐՎԵՍՏ

1. ՔԱՆԴԱԿԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆ

Վաղ ֆեոդալական դարաշրջանում հայկական արվեստը ստանում է նոր բովանդակություն և նոր կերպարանք։ Այդ վերաբերում է նաև քանդակագործությանը։

Անտիկ գծեր ունեցող մշակույթի անկման, հեթանոսական կրոնի և նրա աստվածությունների կուռքերի խորտակման հետ անհետանում է նաև ինքնուրույն քանդակագործությունը։ Այժմ քանդակներն ամբողջովին առնչվում են ճարտարապետական կառուցվածքների և կոթող-հուշարձանների հարդարման հետ, ուստի և երևան են գալիս բարձրաքանդակների և հարթաքանդակների ձևով։ Շենքերի ու կոթողների վրա քանդակվում են զանազան պատկերներ, առանձին տեսարաններ, բուսական և երկրաչափական շատ հարուստ ու բազմազան զարդաձևեր։

Զարգացող ֆեոդալական հասարակության կյանքի առանձին կողմերն ու գաղափարախոսությունն ամենից ավելի դրսևորվում են պատկերաքանդակների բնագավառում։ Դրան համապատասխան երևան են գալիս նոր բնույթի աշխարհիկ քանդակներ, իսկ պաշտամունքային քանդակները կապվում են քրիստոնեական կրոնի և գաղափարախոսության հետ։ Քանդակներ են արվում նաև դեռևս հնամենի ավանդական պատկերացումներով՝ առասպելաբանական բովանդակությամբ, որը նույնպես զգալի փոփոխություններ է կրում[1]։

IV—VII դդ. հայկական քանդակագործության մեջ տիրապետող էին կրոնական պատկերները, ինչպես ինքը՝ քրիստոնեական կրոնն էր իշխում գաղափարախոսության բնագավառում։ Կրոնական քանդակները կոչված էին ամրապնդելու քրիստոնեական հավատքը ժողովրդի լայն զանգվածներում, քանի որ դրանք ակնառու դավանաբանական քարոզ էին բանավոր և գրավոր խոսքի հետ մեկտեղ։ Իզուր չէ, որ քրիստոնեական պատվերահարգ փորձիչները գտնում էին, որ պատկերներն ավելի հասկանալի և ազդեցիկ են, քան գրավոր խոսքը՝ գիրքը[2]։

Կրոնական հրաշապատում առասպելներն ու ավանդությունները պատկերող քանդակներն առավել արտահայտիչ էին, անմիջական ու ավելի մեծ ներգործող ուժ ունեին։ Դա էր պատճառը, որ ամբողջ քրիստոնյա աշխարհը այդ հավատքի տարածման առաջին դարերում ողողվեց նոր հավատքի գլխավոր

---

1 *Տե՛ս* Բ. Առաքելյան. *Հայկական պատկերաքանդակները IV—VII դարերում, Երևան, 1949։*

2 Մովսէս Կաղանկատուացի, *էջ 212։*

խորհրդանշանի, խաչի և Հին կտակարանի ու Ավետարանի զանազան պատմըվածքներն ու առասպելներն արտահայտող պատկերներով։

Քրիստոնեությունը շատ բան վերցրեց հեթանոսությունից և իրեն հարմարեցրեց. ի թիվս դրանց նա վերցրեց նաև պատկերների, քանդակների միջոցով մարդկանց մտքերի և զգացմունքների վրա ներգործելու կարևոր արվեստը։

IV—VII դդ. քանդակների թվում հանդիպում ենք նաև քրիստոնեական շատ տեսարանների՝ Դանիելը առյուծների գբում (Աղցի՝ Արշակունիների դամբարանում, IV դար, Երզնկա, Ավանի, Թալինի և այլ վայրերի կոթողների վրա), մկրտություն (մի շարք կոթողների վրա), Եղիայի համբարձումը, Տիրամայրը՝ մանուկ Հիսուսը գրկին (կոթողների վրա), Թեկղի և Պողոս (Էջմիածնի Մայր տաճարի հյուսիսային պատի վրա դրսից արված քանդակները), Քրիստոս և առաքյալներ (Օձուն, Մրեն, Պտղնի), չորս ավետարանիչներ (Սիսավան), Իսահակի զոհաբերությունը (Անի, Կամսարականների ժամանակի եկեղեցի), հրեշտակներ, սուրբ զինվորներ (կոթողների վրա, Օձունի տաճարի պատերին), սբ. Գևորգը՝ պատկերված վիշապի գլուխը նիզակով ջախջախող հեծյալի տեսքով և այլն[3]։

Քրիստոնեական այս տեսարանների ու պատկերների կողքին Հայաստանում IV—VII դդ. լայնորեն տարածված է եղել զուտ տեղական մի տեսարան, որն արտահայտել է Հայաստանում քրիստոնեությունն ընդունելու և հայ եկեղեցու սրբագործության հետ կապված Տրդատի և Գրիգոր Լուսավորչի հրաշապատում առասպելը, Հռիփսիմյան կույսերին և Գրիգոր Լուսավորչին հալածող Տրդատ արքայի խոզակերպ դառնալը և ամոքվելը՝ քրիստոնեությունն ընդունելուց հետո (Օձունի նշանավոր կոթողը և մի շարք այլ կոթողներ Ապարանում, Թալինում և այլուր)։

Վաղ շրջանի կրոնական քանդակներն արխաիկ տեսք ունեն, դրանց արվեստը պարզունակ է, երբեմն չի պահպանված պատկերների համամասնությունը։ Այդ քանդակները հերալդիկ են, շարժումից, ճկունությունից զուրկ, առանձին պատկերներ քանդակված են en face (դեմքով դեպի նայողը), իսկ ոտքերը պրոֆիլ են (կողքից) պատկերված։ VI—VII դդ. քանդակները համեմատաբար ավելի բարձրարվեստ մշակում ունեն, պատկերների դեմքերն ու մարմիններն ավելի վարպետորեն են քանդակված։ Պահպանվում է դրանց համամասնությունը, զգեստների ծալքերի դրվագումը, պլաստիկ է (Ագարակի, Թալինի կոթողները, Մրենի արևմտյան մուտքի պատկերները և այլն)։ Որոշ դեպքերում դրանք տրվում են դինամիկ՝ շարժուն ձևերով (Պտղնիի և Օձունի քանդակներից մի քանիսը, մասնավորապես հրեշտակների պատկերները)։ Այս ամենով հանդերձ կրոնական պատկերներն ու տեսարանները պաշտամունքային կանոնիկ տեսք և հորինվածք ունեն, մի հանգամանք, որը խիստ կաշկանդում էր քանդակագործական արվեստի զարգացումը։

Կրոնական բովանդակություն ունեցող քանդակները հաճախ պատկերվում են տեղական զգեստներով, ուղեկցվում այնպիսի իրերով, կենցաղային առարկաներով ու սովորություններով, որոնք բնորոշ են մեր ժողովրդի այդ դարաշրջանի կենցաղին. օրինակ՝ Տիրամայրը նստած գահույքի և բարձի վրա, ոտ-

---

[3] *И. А. Орбели*, Армянское искусство (Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. III). *IV—VII դարերի հայկական քանդակագործության մասին տե՛ս* Բ. Առաքելյան, *Հայկական պատկերաքանդակները IV—VII դարերում, Երևան, 1949*։ Լ. Ազարյան, *Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, Երևան, 1975*։

քերի տակ՝ փոքրիկ աթոռակ, տեղական հարդարանք՝ Տիրամոր գլխին, տեղական ձևի անթև թիկնոց՝ Գրիգոր Լուսավորչի հագին, նվիրատուների երկար ու կողքերից բացվածք ունեցող զգեստներ, ոտքերը ծածկող հաստ վերարկուներ՝ ներքևից դոդավոր, աղեղնաձև կտրվածքով պրկվող վերարկու՝ խոզագլուխ Տրդատի հագին և այլն։

Տեղայնացման ձգտումը որոշ դեպքերում հանգեցրել է վաղ քրիստոնեության շրջանում մշակված ընդհանուր կանոնիկ պատկերների ու տեսարանների խախտման։ Այդպիսին է Իսահակի զոհաբերության տեսարանը, որտեղ խոյը կանգնած է ոչ թե զոհասեղանի մոտ, Աբրահամի կողքին, այլ եղջյուրներով կախված է ծառից (Անի, Կամսարականների ժամանակի բազիլիկ եկեղեցու քանդակը) կամ Տիրամայրը նստած բարձին՝ և արևելյան գլխահարդարանքով, իսկ նրա գրկի մանուկ Հիսուսը մորուքավոր է, քանի որ մորուքն ըստ տեղական հասկացողությունների իմաստության նշան էր (Հառիճի կոթողի քանդակները)։

Դանիելն առյուծների գբում տեսարանը պատկերված է ոչ թե վաղ քրիստոնեական կանոնի համաձայն, երբ առյուծները Դանիելի երկու կողմերում հանդարտ կանգնած լիզում են նրան, այլ մի դեպքում առյուծները կծում են Դանիելի կողքերը (Երզնկայի քանդակը), մյուս դեպքում Դանիելը բռնել է առյուծների հետևի ոտքերից և գլխիվայր կախ գցել, ասես մարտում հաղթել է նրանց (Ավանի կոթողի քանդակները), մի այլ դեպքում Դանիելի փոքրիկ քանդակը խիստ նսեմանում է հզոր առյուծների միջև։ Տեղական արևելյան առասպելաբանության համապատասխան շեշտվում են առյուծների պատկերները (Աղցի՝ Արշակունյաց դամբարանի և Արթիկի շրջանի Փարոս գյուղի կոթողի քանդակները)։

Տեղական ըմբռնումների հետ է կապված և Թալինի մի կոթողի պատվանդանի վրայի քանդակը, որտեղ գահույքի վրա նստած և ոտքերը աթոռակի վրա դրած Տիրամորը հովանի են անում հրեշտակներն իրենց թևերով։

Միանգամայն ինքնատիպ են Օձունի կոթողի վրա փորագրված հարթաքանդակները, որոնք նշանավորում են քրիստոնեության հաղթանակն ընդհանրապես, ավետարանական և այլ պատկերներ, ինչպես և հայերի քրիստոնեություն ընդունելու առասպելը՝ Տրդատ թագավորի խոզագլուխ կերպար ստանալը, Հռիփսիմյան կույսերի դամբարանի կառուցումը, քրիստոնեություն ընդունելը և ապաքինվելը[4]։

Այսպիսով, IV—VII դդ. կրոնական քանդակները, կապված լինելով հարևան երկրների, մանավանդ Ասորիքի ընդհանուր մշակում ունեցող վաղ քրիստոնեական արվեստի հետ, միաժամանակ երևան են բերում տեղական բավականաչափ ցայտուն գծեր և առանձնահատկություններ։

Աշխարհիկ քանդակները շատ չեն, սակայն կարևոր են իրենց բովանդակությամբ։ Դրանք արտահայտում են, մի կողմից՝ իշխող վերնախավի կենցաղը, մյուս կողմից՝ բնակչության առանձին զբաղմունքները։ Ֆեոդալների կենցաղում առանձին տեղ էր գրավում որսորդությունը, որը ոչ միայն իշխող-

---

4 Բ. Առաքելյան, նշվ. աշխ., էջ 44—47։ Լ. Ազարյան, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, Երևան, 1975, էջ 108 և հետ.։ Սուրեն Մնացականյան, Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները, Երևան, 1982։ Հեղինակը ենթադրում է, թե Օձունի կոթողների արևելյան կողմում արված քանդակները կարող էին նշանավորել քրիստոնեության ընդունումը ոչ միայն Հայաստանում, այլև Վրաստանում և Աղվանքում, տե՛ս էջ 143։

ների հաճույքի առարկա էր, այլև նրանց ուժի, զորության և խիզախության ցուցադրությունը։ Ինչպես Սասանյան Իրանում, նույնպես և Հայաստանում որսորդությունը կատարվում էր մեծ հանդիսավորությամբ՝ ոչ միայն սարերում, դաշտերում, անտառներում, այլև արքայական հատուկ որսատեղիներում, որոնք լինում էին անտառապատ և պարսպով շրջափակված։ Այդպիսի անտառ-որսատեղիներ հայ արքաներն ունեին երկրի տարբեր մասերում։ Խոսրով Կոտակ արքան (332—338) անտառ տնկեց Ազատ գետի ձորում, Գառնիից մինչև Դվինի մոտերքը և որսարան հիմնեց[5]։ Ղազար Փարպեցին, նկարագրելով Արարատյան դաշտը, թվարկում է նաև այնտեղ հանդիպող որսի բազմաթիվ կենդանիներն ու թռչունները։ Վարազի որսի տեսարանով քանդակի ենք հանդիպում Աղցի Արշակունյաց դամբարանի սալերից մեկի վրա (360-ական թթ.)։ Սակայն այս քանդակն ավելի շատ առասպելական բովանդակություն ունի։ Զվարթնոցում գտնվել է V դ. մի քանդակ՝ առյուծի հետ մենամարտի տեսարանով, որը, դժբախտաբար, վատ է պահպանված։ Պտղնիի VI—VII դդ. եկեղեցու հարավային մուտքի վերևի աղեղի հորիզոնական վերջավորությունների վրա քանդակված է որսի երկու տեսարան. մի դեպքում հեծյալ իշխանը, ըստ մակագրության՝ Մանուել Ամատունին նետ-աղեղով կռվում է առյուծի հետ, իսկ մյուս դեպքում՝ մի հետիոտն երիտասարդ իշխան է կռվում առյուծի հետ։ Ոչ այնքան համաչափ, բայց բավականաչափ դինամիկ այս պատկերները, ինչպես և Աղցի ու Զվարթնոցի վերոհիշյալ քանդակները, հիշեցնում են սասանյան արծաթյա թասերի վրա դրվագված որսի տեսարանները։

Իշխողների կենցաղն արտահայտող քանդակ է նաև իշխանի շքերթը։ Այդպիսի մի քանդակ գտնվել է Անիից ոչ հեռու Ճալայի ձորում։ Խրոխտ ձիու վրա նստած, հանդիսավոր երթով ընթանում է իշխանը, որի առջևից գնում է մունետիկը, իսկ ետևից՝ զինակիրը։ Հեծյալ ֆեոդալի երթի մի տեսարան էլ քանդակված է Մրենի եկեղեցու հյուսիսային մուտքի բարավորի վրա։ Իշխանն այստեղ նոր միայն իջել է սանձով-թամբով ձիուց և դիմում է իրեն ընդառաջ եկող պատանուն, որը կրում է խաչագավազան։ Իսկ սրան հետևում է ևս մի պատկեր՝ բուրվառը ձեռքին։ Բարավորի աջ եզրին քանդակված է կենաց ծառը։

Իշխանները սովորություն ունեին իրենց անունները հավերժացնել եկեղեցիներ կառուցելով և դրանց վրա իրենց քանդակները փորագրել տալով (կտիտորական քանդակներ)։ Այդպիսի քանդակներ ևս մեզ հասել են։ Տեկորի տաճարի արևելյան պատի վրա քանդակված է եղել Կամսարական Սահակ իշխանի կիսանդրին, որը խիստ եղծված է, սակայն բավարար են պահպանված նույն Կամսարական տոհմի երկու իշխանների քանդակները՝ Մրենի տաճարի արևմտյան գլխավոր մուտքի երկու կողքերին։ Այս քանդակների կոմպոզիցիոն կենտրոնում զետեղված են չորս սրբապատկերներ։ Կամսարական իշխանների պատկերները թեև քանդակված են ամբողջ խմբի երկու ծայրերին, մարմնով հակված և ձեռքերը պարզած դեպի սրբապատկերները՝ աղոթողի տեսքով, սակայն պատկերված են ամբողջ հասակով. ցայտուն շեշտված է նաև նրանց իշխանական զգեստավորումը և դիմանկարային տարբերությունը։ Մուտքի ձախ կողմում իշխանի դեմքն ավելի խոշոր է՝ ձվածիր բոլորակ և կրում է որոշ

5 Փավստոս Բուզանդ. նշվ. աշխ., Վենետիկ, 1889, էջ 18։

չափով անտիկ գծեր, մինչդեռ աջ կողմի պատկերի դեմքն ավելի փոքր է, գլուխը ծածկված է արևելյան հարդարանքով, թերևս սա իշխանուհու պատկեր է։

VII դարի երեսնական թվականներին քանդակված այս պատկերների կատարման արվեստը թեև շատ բարձր չէ, սակայն դրականապես տարբերվում է IV—V դդ. շատ ավելի պարզունակ պատկերներից։

Կտիտորական քանդակների շարքում ուշագրավ է Սյունյաց Կոհազատ իշխանի քանդակը, որի կողքին գտնվում են Սյունյաց Հովսեփ եպիսկոպոսի և Թոդորոս վանականի պատկերները, բոլորն էլ համապատասխան մակագրությամբ[6]։ Հոգևորականները պատկերված են վեղարով, հորիզոնական շերտեր կազմող ծալքավոր թիկնոցով, իսկ Կոհազատը՝ իշխանական զգեստով։ Նրա բեղ ու մորուքով զարդարված ձվածիր դեմքը դիմանկարային բնույթ ունի։ Նույնը կարելի է ասել նաև Հովսեփ եպիսկոպոսի և Թոդորոս վանականի քանդակների մասին, որոնք երևան են բերում ոչ միայն հասակային, այլև շատ որոշակի դիմանկարային տարբերություններ։ Բնորոշ է, որ նույն ժամանակներում (VII դարի վերջին քառորդ) և նույն տաճարի վրա արված չորս ավետարանիչների քանդակները պարզապես դիմանկարային չեն և զիջում են աշխարհիկ քանդակներին։

Աշխարհիկ քանդակների շարքում ուշագրավ են բնակչության զբաղմունքին վերաբերող պատկերները։ Միանգամայն բնական է, որ դրանց թվում կան խաղողի մշակման և բերքահավաքի հետ կապված քանդակներ։ Նման տեսարան քանդակված է Դվինում գտնված մի սալի վրա, որն, անշուշտ, քաղաքի նշանավոր շենքերից մեկի, թերևս Մայր տաճարի մուտքերից մեկի բարավորն է եղել։ Պահպանվել է սալի ձախ կեսը։ Սալի կենտրոնում քանդակված խաչի հիմքից դուրս գալով, քարի մակերեսը բռնում է խաղողի պտղաբերած որթը, երկար գոտևոր, բայց բոլորովին հարթ զգեստով մի կին կռացած՝ խաղող է քաղում, իսկ գոտկատեղից ցած հորիզոնական ծալքեր ունեցող զգեստով մի այլ կին ուսին դրած տանում է խաղողով լիքը զամբյուղը[7]։ Կյանքից վերցված և մինչև օրս էլ շատ սովորական այս տեսարանն ավելի ամբողջական կլիներ, եթե քարի մյուս կեսը ևս գտնվեր։ Քանդակի արվեստը դեռևս պարզունակ է, պատկերների համամասնությունը՝ խախտված։ Այս կոմպոզիցիայի նախատիպը գտնում ենք Քասաղի IV դարի եկեղեցու հարավային, մանավանդ արևմտյան մուտքերի բարավորների վրա, սակայն, եթե Քասաղում այն կրում է առասպելաբանական խորհրդանշական բնույթ, ապա Դվինում այն իրական-կենցաղային կերպարանք ունի։

Բնակչության զբաղմունքի հետ կապված բազմաթիվ քանդակների ենք հանդիպում Զվարթնոցի հուշակավոր տաճարի (VII դարի կես) առաջին հարկի պատերին՝ դրսից։ Դրանք խաղողի և նռան պտղաբերած ճյուղերից կազմված քանդակների շքեղ գոտուց անմիջապես ցած տաճարի կամարաղեղների միջև գտնվող եռանկյունիների վրա քանդակված մարդկային պատկերներ են՝ ձեռքերին զանազան գործիքներ։ Բահը և կեռ կտրիչով ու բութ կրունկով այգեգործական դանակը, որը լավ հայտնի է դեռևս անտիկ շրջանից, ցույց են տալիս, որ պատկերներից գոնե մի քանիսը կապվում են այգեգործության հետ։ Բայց Զվարթնոցի մարդկային քանդակների ձեռքերին կան նաև քար մշա-

---

6 Ս. Մնացականյան, *Սիսավանի պատկերաքանդակները և տաճարի կառուցման ժամանակը*, «Լրաբեր հաս. գիտ.», № 10, 1961, էջ 63—76։

7 Կ. Ղաֆադարյան, *Դվին քաղաքը և նրա պեղումները*, էջ 144—145։

կելու գործիքներ, ուստի պետք է ենթադրել, որ քանդակների մի մասն էլ պատկերում են քարտաշ, քանդակագործ, շինարար վարպետների։

Քանդակների տեղը (կամարաղեղների հատման եռանկյունի մակերեսը) հնարավորություն չի տվել քանդակելու նաև պատկերների ոտքերը, բայց զգեստների ձևերը պարզ երևում են։ Ուշագրավ է, որ այդ զգեստները շատ էլ երկար չեն և մեծ մասամբ ունեն ուղղահայաց խոշոր ծալքեր, որոնց կապն անտիկ արվեստի հետ ակնբախ է։ Պատկերներն իրարից տարբերվում են ոչ միայն զգեստների ձևերով, այլև դիմանկարներով։ Թեև դեմքերը եղծված են, բայց և այնպես նրանց տարբերությունն ակնհայտ է՝ կլոր դեմքով երիտասարդների կողքին կան ձվաձև դեմքով տարեց մարդիկ և մորուքավոր, երկար դեմքով ծերունիներ։ Հաշվի առնելով քանդակների նկատելի պարզունակությունը, կարելի է ենթադրել, որ գործ ունենք ոչ միայն անհատական դիմանկարային տարբերությունների, այլև հայ արվեստին բնորոշ ոճական միասնության մեջ ներկայացվող բազմազանության դրսևորման հետ։

IV—VII դդ. մեզ հասած աշխարհիկ քանդակների թիվը սահմանափակ է, սակայն դրանք արտահայտում են այդ դարերի հասարակական կյանքի ու կենցաղի մի քանի էական կողմերը, ընդ որում առավել կամ նվազ չափով ռեալիստական են իրենց թե՛ բովանդակությամբ, թե՛ ձևով։ Դրանց արվեստը դեռևս ցածր մակարդակի վրա է, սակայն աշխարհիկ պատկերներն ավելի դինամիկ են, քան քարացած տեսք ունեցող կրոնական քանդակները։ Նկատելի է, որ կրոնական քանդակները VII դարի մոնումենտալ շենքերի վրա հազվագյուտ են, մինչդեռ աշխարհիկ քանդակների թիվը համեմատաբար մեծ է։

Մեզ են հասել նաև առասպելական և խորհրդանշական (սիմվոլիկ) բնույթի քանդակների նմուշներ։ Հասարակական մտքի զարգացման այն աստիճանում, որն առկա էր վաղ քրիստոնեական դարերում, առասպելաբանությունն արդեն բավական երկար ճանապարհ էր անցել և ավելի բարդ ու վերացական կերպարանք ընդունել. մասնավորապես տարածված էին մարդկանց կոսմոգոնիական ըմբռնումները, որոնք ստացել էին նոր կերպարանք։ Այսպես, գոյացան քրիստոնեական առասպելները և սիմվոլիկան, որոնք ժողովրդական լայն շրջաններում երկար ժամանակ բնավ էլ չկարողացան փոխարինել հնամենի և ավելի խոր արմատներ ունեցող ավանդություններին։

Աղցի Արշակունյաց դամբարանի քանդակների մեջ կարելի է տեսնել ծննդի ու մահվան, լույսի ու խավարի հակադրություններին վերաբերող և կոսմոգոնիական բնույթ ստացած հակասությունների արտահայտությունը։ Ծննդի գաղափարն են նշանավորում դամբարանի մուտքի պարակալի վրա քանդակված, վզերով իրար փաթաթված արագիլները կամ կռունկները (ծնող զույգ), բայց ավելի հետաքրքրական է քանդակներից մեկը, որը պատկերում է որսի տեսարան։ Որսորդը նիզակով հուժկու հարվածել է իր դեմ ծառս ելած վարազին, իսկ որսի երկու շներից մեկը բռնել է վարազի եռևի ոտքից։ Մյուսը ցատկելով վարազի գլխին, բռնել է ականջից։ Պայքարը վարազի դեմ առասպելական բնույթ ունի, քանի որ վարազը նշանավորում է մութը, խավարը և ըստ կոսմոգոնիական հասկացությունների խավար աստղ է երկնակամարում, իսկ որսորդն իր երկու շներով կարող է նույնացվել քաջարի որսորդ Հայկ-Օրիոնի հետ, որն իր երկու շներով հալածում է գազաններին ու կենդանիներին[8], ապա նույ-

---

8 Բ. Առաքելյան, Հայկական պատկերաքանդակները IV—VII դարերում, էջ 78—85։

նացվում է հարավային համաստեղություններից մեկի՝ Օրիոնի հետ։ Հայկ-Օրիոնը երկնքում էլ իր երկու շների հետ միասին (Մեծ Շուն, Փոքր Շուն համաստեղություններ) շարունակում է հալածել կենդանիներին՝ աստղերին։ Հայկը լուսավոր է, ուստի նրա պայքարը վարազի հետ արտահայտում է լույսի ու խավարի դուալիստական հակադրությունը (Հայկ-Օրիոն համաստեղությունը լավ է երևում հատկապես ձմեռվա ամիսներին և Մեծ Շուն համաստեղության հետ իշխում է հարավային երկնակամարում), երբ հարավային կիսագնդում ամառնամուտ է, իսկ հյուսիսում՝ բնությունը քուն է մտնում, մահն էլ (քանդակը դամբարանում է) դիտվում է իբրև քուն մտնել։ Այս առումով պատահական չեն նույն դամբարանի մուտքի վրա քանդակված եղջերուները, որոնք նշանավորել են երկնային արքայության կարոտը և հանգիստը։

IV—VII դդ. քանդակների մեջ հանդիպում են կենդանիների ու թռչունների բազմաթիվ պատկերներ, որոնք նույնպես առասպելաբանական և սիմվոլիկ բնույթ ունեն։ Կենդանիներից հանդիպում են եղջերուն (Աղց, Ապարան), եղնիկը (Տոպք գյուղ՝ Գուգարքում), խոյը (Երերույք), ցուլը (Աղց, Ծպնի, Անի), գազաններից՝ առյուծը (Զվարթնոց, Պտղնի, Տոպք, Էլար), հովազը (Ծպնի), թռչուններից հանդիպում են աղավնին, արագիլը կամ կռունկը (Աղց), սիրամարգը (Կողբ, Դվին), փասիանը (Պտղնի), արծիվը (Պտղնի, Զվարթնոց, Էլար)։

Առասպելական կենդանիներից հանդիպում են գրիֆոնը (Եղվարդ), վիշապը (Իրինդ)։ Սոսկ այս թվարկումն իսկ ցույց է տալիս, որ խոսքը վերաբերում է այնպիսի կենդանիների, գազանների, թռչունների, որոնց հին ժամանակներում վերագրում էին զանազան առասպելական ու սիմվոլիկ հատկություններ։ Դրանց մեծ մասը կապված է հին աշխարհում կյանքի հիմքը համարվող չորս տարրերի (հող, ջուր, օդ, կրակ) և կոսմոգոնիական հասկացությունների հետ։ Դրանք կամ աստղերի կամ կենդանիների նշանակներն են։ Նախնադարյան հասարակության դարաշրջանի կենդանակերպ աստվածություններն ու խորհրդանշանները վաղուց արդեն մարմնավորում էին կոսմոգոնիական ավելի բարդ ու վերացական հասկացություններ, ուստի նրանց վերագրվում են ոչ միայն բնապաշտական հասկացություններ, այլև զորություն կամ միջամտություն՝ ծննդի, կյանքի, բախտի կամ դժբախտության, մահվան և այլ հարցերում։ Անանիա Շիրակացին, պայքարելով հեթանոսական սնահավատությունների դեմ, ասում է, թե քրմերը չկարողացան վերահասու լինել կենդանակերպ պատկերվող երկնային զարդերի (համաստեղությունների, աստղերի, մոլորակների) իմացությանը, նրանց աստված համարեցին և մարդկանց բախտի բաշխման ու ծննդի վրա իշխանություն վերագրեցին[9]։

Առանձնապես մեծ դեր է վերագրվում տասներկու կենդանակերպերին (զոդիակ)։

Կոսմոգոնիական ըմբռնումների և կենդանակերպերի հետ կապվել են նաև օրացուցային առավել նշանավոր երևույթները, դրանց թվում գարնան օրահավասարը, որը համարվում էր նոր տարվա սկիզբը և կապվում ամանորի հետ։ Նոր տարվա մուտքը պատկերված է առյուծի և ցուլի պայքարի տեսարանով կամ առյուծի հարձակումով եղնիկի վրա։ Նման տեսարաններ հանդիպում են նաև Հայաստանում՝ IV—V դարերում։ Անիից ոչ հեռու, Ծպնի գյուղի եկեղեցու պատի վրա, հանդիպում ենք դեմդիմաց քանդակված ցլի և առյուծի կամ

---

9 Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն և տոմար*, Երևան, 1940, էջ 19։

հովլավի պատկերների, որոնք, ասես, պատրաստվում են հարձակվելու միմյանց վրա, իսկ Ծոպք գյուղի եկեղեցու քանդակները պատկերում են եղնիկներ, որոնց հետապնդում են առյուծները։ Այս տեսարաններն, անշուշտ, կապվում են վերը նշված առասպելաբանության հետ։ Սիմվոլիկ նշանակություն ունեն նաև Զվարթնոցի հոյակապ խոյակները, որոնք պսակել են տաճարի չորս հզոր մույթերի դիմացի չորս սյուները։ Թևատարած արծիվների պատկերները քանդակված են մեծ արվեստով և չափազանց արտահայտիչ են։ Քրիստոնեական սիմվոլիկայի մեջ հայտնի են ցուլը, առյուծը և արծիվը իբրև ավետարանիչների խորհրդանշաններ, սակայն, Ծղուկի, Ծոպքի, նույնպես և Զվարթնոցի քանդակներն ամենևին չեն կապվում քրիստոնեական սիմվոլիկայի հետ, մինչդեռ դրանց կապը հեթանոսական առասպելաբանության հետ, ակնհայտ է։ Ինչպես ցուլին, առյուծին, նույնպես և արծվին վերագրվում էին մի շարք առասպելական ըմբռնումներ։ Արծիվը, օրինակ, հին պատկերացումներով կապվում է երկնքի, արևի աստծո և գարնանամուտի հասկացությունների հետ։

Իհարկե, կենդանիների և թռչունների քանդակների մեջ հանդիպում են նաև քրիստոնեական սիմվոլիկայի հետ կապված պատկերներ, ինչպես, օրինակ, եղջերուն՝ իբրև երկնային արքայության կարոտի նշան, աղավնին՝ որպես հոգու հավիտենական խաղաղության նշան և այլն։ Սակայն վաղ քրիստոնեական այդ դարերում հնամենի ավանդություններն ու կոսմոգոնիական ըմբռնումները շատ ավելի զորեղ էին, և քրիստոնեությունը շատ բան էր վերցնում այդ հին, բազմազան ու հարուստ ավանդությունների շտեմարանից։

Հայկական քանդակագործության մեջ IV—VII դդ. կար մի ասպարեզ, որտեղ ժողովրդի ստեղծագործական տաղանդը զարգանում էր անկաշկանդ։ Դա բուսական և երկրաչափական զարդաքանդակների բնագավառն էր։ Այդ քանդակներն արվում էին շենքերի մուտքերի, քիվերի, պատուհանների պսակների[10], սյուների և որմնասյուների խոյակների և այլ մանրամասների, ինչպես և դամբարանային կոթողների ու այլ հուշարձանների վրա։ Երկրաչափական ձևերը շատ բազմազան են՝ աղեղներ, շրջանակներ, իրար հատող շրջանակներ, պարանաձև և կողովաձև հյուսվածքներ, համակենտրոն քառակուսիներ, սրտաձև պատկերներ, քիվերի ատամներ և պատուհանի ատամնավոր պսակներ, զիգզագներ, ալիքաձև գծերի համադրություններ, մեղվի բջիջներ հիշեցնող խմբեր և այլն։ Դրանք քարի վրա արված բավականաչափ ռելիեֆ խոշոր և ցայտուն (մոնումենտալ) քանդակներ են, որոնք տարբերվում են հետագա դարերի մանրացված և ասեղնագործական բանվածքի նմանող ձևերից։ Երկրաչափական քանդակներն արված են բարձր արվեստով և դրանց հմայքը պարզ, մոնումենտալ և արտահայտիչ ձևերի մեջ է։ Երկրաչափական քանդակների թվին են պատկանում բոլորակ շրջանակների մեջ առնված խաչերը, որոնք զուգորդվում են վարդյակի պսակաթերթերի հետ։ Այդ ցույց է տալիս, որ հեթանոսական շրջանի վարդյակաձև նշանն է խաչի փոխարկվել։ Զգալի է նաև առանց շրջանակի խաչերի թիվը։

Բուսական քանդակները նույնպես բազմազան են։ Այստեղ հանդիպում են ոչ միայն ուշ անտիկ և վաղ քրիստոնեական դարաշրջաններում լայնորեն տարածված ականթի տերևները, արմավենու ճյուղերը, վարդյակները, ցածից երկու տերև ունեցող բողբոջը, բողբոջի կամ ծաղկի ուղղահայաց կտրվածքը,

[10] *Н. М. Токарский,* Архитектура Армении IV—XIV вв., Ереван, 1961, стр. 151—169.

երեքից յոթ և ավելի տերևներ ունեցող ճյուղն իր բազում տարբերակներով, որը երբեմն ավարտվում է բողբոջով կամ պտղով։ Բազմազան են նաև ոճավորված և համարյա երկրաչափական տեսք ունեցող բուսական զարդաձևերը։

Հայկական բուսական քանդակների շարքում առանձին տեղ են գրավում խաղողի և նռան քանդակները, որոնք հիացմունք են առաջացնում իրենց կատարելությամբ, պարզ, ցայտուն և արտահայտիչ ձևերով։ Պատկերված են ինչպես խաղողի տերևներն ու ողկույզը, նռան պտղավորված ճյուղերն ու առանձին պտուղը, նույնպես և խաղողի ամբողջական որթը և նռան՝ պտուղներով ծանրաբեռնված թուփը[11]։ Զվարթնոցի խաղողի քանդակներն այնքան իրական տեսք ունեն, որ դրանց տերևների և ողկույզների օգնությամբ կարելի է որոշել Հայաստանում մշակվող խաղողի մի քանի տեսակները։ Մեծ արվեստով են կատարված նաև նռան թփի, ճյուղերի ու պտուղների քանդակները։ Զվարթնոցի արտաքին կամարաղեղների վրա քանդակված են 3/4 բոլորակությամբ հսկայական նռներ, որոնք կախվում են այդ նույն աղեղների միջև քանդակված այգեգործներ և շինարարներ ներկայացնող մարդկային պատկերների գլխավերևում։ Ժողովրդական տնտեսության մեջ և կենցաղում խոշոր նշանակություն ունեցող խաղողը, մյուս բույսերը, նուռը քանդակների մեջ տեղ են գրավել միանգամայն բնականորեն, սակայն այդ քանդակների իմաստն ու խորհուրդը դրանով չէր սահմանափակվում։ Բուսական զարդաձևերը, մանավանդ բողբոջը, ծաղիկը, բողբոջի ու ծաղկի կտրվածքը, վարդյակը, նռան պտղաբերած ճյուղերն ու թփերը ժողովրդական ըմբռնումների մեջ խոր արմատներ ձգած արգասավորության, պտղաբերության և բերրիության սիրված մոտիվներն էին։

Վաղ ֆեոդալական դարաշրջանի հայկական քանդակագործությունը բավական ցայտուն է անդրադարձնում հայ հասարակական կյանքը, կենցաղը, մանավանդ բնակչության ավանդական պատկերացումների, ըմբռնումների, հին հեթանոսական և նոր քրիստոնեական պաշտամունքի, այլ խոսքով՝ ժամանակի հասարակական մտքի տարբեր կողմերը։

IV—VII դդ. հայկական քանդակագործությունը՝ սկսած Աղցի, Քասաղի, Երերույքի ցածրարվեստ ու պարզունակ քանդակներից մինչև Մրենի, Ծպնի և Զվարթնոցի բարձրարվեստ քանդակները՝ անցել է զարգացման և ձևերի կատարելագործման նշանակալից ուղի և աչքի ընկնող տեղ է գրավում հայ մշակույթի պատմության մեջ։ Լինելով վաղ ֆեոդալական հայ մշակույթի բաղկացուցիչ մասը, քանդակագործությունը մի կողմից անդրադարձրել է նախորդ դարաշրջանի արվեստի ազդեցությունն ու մի շարք գծերը, մյուս կողմից՝ Հայաստանի մշակութային կապերը հարևան երկրների հետ և, վերջապես՝ նախադրյալ է հանդիսացել հայ արվեստի զարգացման համար հաջորդ դարաշրջանում։

2. ԽՃԱՆԿԱՐ ԵՎ ՈՐՄՆԱՆԿԱՐ

Ճարտարապետական հուշարձանների գեղարվեստական ներքին հարդարման առավել ցայտուն և արտահայտիչ ձևերից էին խճանկարը (մոզաիկա) և որմնանկարը։

---

11 Թորոս Թորամանյան, Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության, հ. II, էջ 82—83։

IV—VII դդ. խճանկարներ Հայաստանում հայտնաբերվել են Դվինի և Էջմիածնի մայր տաճարներում, Զվարթնոցում, իսկ Հայաստանից դուրս հայերեն արձանագրությամբ խճանկարներ կան Երուսաղեմում։

Խճանկարչությունը նորություն չէր վաղ ֆեոդալական հայ արվեստի մեջ, այն գալիս էր հին կամ անտիկ դարաշրջանից և կրում էր նրա ազդեցությունը։ Խճանկարներից հնագույնը Դվինինն է, որը հայտնաբերվել է 1951 թ. Մայր տաճարի հատակին և վերաբերում է V դարին։ Խճանկարը պատրաստված է մեկ սանտիմետրից պակաս մակերես ունեցող քառանկյունի ձևի բնական խճաքարերից, բազմերանգ է, թեև գույների գամման շատ հարուստ չէ։ Մեծ անցումներում արված են մեանդրի տարբերակը հիշեցնող երկրաչափական զարդեր, որոնք հատակի վրա պահպանվել են տեղ-տեղ և տաճարի հետագա նորոգումների ժամանակ ծածկվել կրաշաղախի շերտով[12]։ Իր կառուցողական տեխնիկայով, արվեստով ու ոճով Դվինի խճանկարն առնչվում է IV—V դարերի փոքրասիական, ասորական (սիրիական) խճանկարների հետ և վկայում է Հայաստանի և այդ երկրների մշակութային կապերի մասին։ Դվինի տաճարում 1907 թ. հայտնաբերվել էր նաև Տիրամոր խճանկար պատկերը՝ արևելյան խորանի պատի վրա, որը, հավանաբար, պատկանել է VII դարի սկզբներին, սակայն չի պահպանվել։

Տաճարի պատերի վրա եղած խճանկարների մասին են վկայում նաև նրա ներսում, հողի մեջ գտնված գունավոր ապակենման հատիկները, որոնց մեջ կան և այնպիսիները, որանք ոսկեզօծ են։ Խճանկարով զարդարված են եղել նաև Էջմիածնի Մայր տաճարի պատերը։ Սակայն այդ խճանկարները ոչնչացել են շատ հին ժամանակներում, դրանց հազարավոր հատիկները գտնվեցին տաճարի այժմյան հատակի տակ հողի լիցքի մեջ։ Գտնված բազմերանգ հատիկները բավականաչափ մանր են և հստակ ու հաճելի գույներ ունեն, ուստի վկայում են, որ Էջմիածնի տաճարի խճանկարները եղել են ցայտուն, գունագեղ։

Զվարթնոց տաճարը քանդակագործական բազմազան մոտիվների շքեղ հարդարանքից բացի ունեցել է նաև բազմերանգ ու գունագեղ խճանկարներ, որոնց մասին վկայում է ապակենման զանգվածից (սմալտայից) պատրաստված գույնզգույն, նաև ոսկեզօծ հատիկների, ինչպես և խճանկարների բավականաչափ խոշոր բեկորների հայտնաբերումն այդ տաճարի պեղումների ժամանակ։ Դժբախտաբար պահպանված բեկորները հնարավորություն չեն ընձեռում գաղափար կազմելու Զվարթնոցի խճանկարների մասին, բացի այն բանից, որ գույների գամման բավականաչափ հարուստ է եղել։ Շատ ավելի լավ են պահպանվել հայկական այն խճանկարները, որոնք հայտնաբերվել են Երուսաղեմում, որտեղ վաղ ֆեոդալական դարաշրջանում եղել են մի շարք հայկական եկեղեցիներ ու վանքեր։ Երուսաղեմի Ձիթենյաց լեռան վրա ռուսական վանքի ձեռք բերած հողամասում 1868—1872 թթ. շենքեր կառուցելիս հայտնաբերվել են խճանկարներ՝ հայերեն արձանագրություններով։ Դրանցից առաջինը շատ խոշոր և բարդ հորինվածք ունեցող, հոյակապ խճանկարի մի մասն է և ունի 6,7×4 մ չափեր։

Առաջին խճանկարը գտնվում է ռուսական վանքի փոքր սրահի հատակին։ Նրա բաց ֆոնի վրա կարմիր, դեղին, թուխ կամ մուգ շագանակագույն քարերով արված են բարձրարվեստ և շքեղ զարդեր։ Խճանկարը եզրված է լայն

12 Կ. Ղաֆադարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները. էջ 97։

և կրկնակի շրջանակներով, որոնցից դրսինի կենտրոնական առանցքով անցնում է մուգ գույնի փոքրիկ քառակուսիների մի շարք, իսկ դրանից վերև՝ խաչաձև դասավորություն ունեցող կետերի մի շարք։ Ներսի շրջանակը բաղկացած է հյուսվածքազարդից, երկու կողմից եզրված գալարների կամ կեռերի անընդհատ շարքերով։ Խճանկարի մակերեսը պարանահյուս զարդերի օգնությամբ բաժանված է բոլորակ, կիսաշրջան, ձվածիր շրջանակների և դրանց միջև առնված ոչ կանոնավոր ձև ունեցող շրջանակների, որոնցից յուրաքանչյուրի մեջ զետեղված է ինչ-որ պատկեր։ Խճանկարի պահպանված մասի կենտրոնում, ձվածիր շրջանակի մեջտեղում՝ քառակուսու մեջ, պատկերված է մի գառ, որից ներքև և վերև բոլորակ շրջանակների մեջ՝ մի աքաղաղ է՝ խրոխտ կեցվածքով և մի բադ։ Երկրաչափական ոչ կանոնավոր ձևի երեք շրջանակի մեջ պատկերված է մեկական ձուկ, մի նույնպիսի շրջանակում՝ մրգեր։ Կիսաշրջան կազմող ձևերի մեջ պատկերված են ոճավորված բուսական ու երկրաչափական հովհարաձև զարդեր։ Ամբողջ խճանկարը կատարված է վարպետորեն, բարձր արվեստով, երանգների նուրբ համադրությամբ, ավելի գեղանկարչական բնույթ ունի, իսկ գրաֆիկ կատարումը երևան է գալիս առավելապես երկրաչափական ձևերի մեջ։ Խճանկարը եզրող արտաքին շրջանակի ցածի մասում կա 2,96 մ երկարությամբ մի արձանագրություն. «Այս դիր է երանելւոյ Շուշանկան մաւր Արտաւանայ, հոռի ԺԸ»։

Այս խճանկարը կազմել է որևէ եկեղեցու կամ մատուռի հատակը, որի տակ 8 քարարկղային գերեզման (սարկոֆագ) կա։

Երկրորդ խճանկարը, որը գտնվում է ռուսական վանքի դահլիճի հյուսիսային կողմի սենյակի հատակին, շատ պարզ է և դրա մակերեսին շարքերով դասավորված են մուգ գույնի հատիկներով կազմված աստղաձև փոքրիկ պատկերներ, իսկ միջին մասում քառակուսի շրջանակներ են, որոնց կենտրոնում դրված են մեկական նույնպիսի աստղաձև փոքրիկ պատկերներ։

Երրորդ խճանկարը երկրորդի արտաքին մասի պես պարզ է, պատած աստղաձև փոքրիկ պատկերներով։ Չափերը փոքր են՝ 1,19×0,49 մ. մի քանի սմ լայնությամբ եզրից հետո խճանկարն առնված է շրջանակի մեջ և կենտրոնից քիչ վերև ավելի փոքր քառակուսի շրջանակի մեջ զետեղված է արձանագրություն. «Վասն աղաւթից եւ փրկութեան Թեւայ, Աբասու եւ Մուրկան»։ Տառերը շարված են սև քարի հատիկներից, իսկ շրջանակը և տողերը իրարից անջատող գծերը՝ կարմիր քարի հատիկներից։

Չորրորդ խճանկարը բացվել է նույն տեղում, մի այրի մեջ, կամարակապ դամբարանի հատակին. չափերն են՝ 1,00×0,72 մ։ Մի փոքր եզրից բացի առնված է պարանահյուս շրջանակի մեջ, որը շարված է գունագեղ խորանարդիկներից, իսկ վերևի մասում զետեղված է արձանագրություն այն մասին, որ այդ հիշատակարանը Վաղանն է կառուցել տվել[13]։

Հինգերորդ խճանկարը հայտնաբերվել է 1893 թ. նույն վայրում։ Դա մի խոշոր քառանկյունի է՝ 3,50×3,20 մ չափերի, որի ողջ մակերեսը բաժանված է քառակուսիների և բոլորակ շրջանակների, որանք հաջորդելով իրար, կազմում են 5 շարք, ամեն շարքում ունենալով 7 շրջանակ, բոլորը միասին առնված են պարանահյուս գեղեցիկ շրջանակի մեջ։ Այս 35 քառակուսիներից յու-

---

13 «Սիոն», թիվ 10, հոկտեմբեր, 1872, էջ 237—238, «Արարատ», 1872, էջ 493—494։ *Н. П. Кондаков,* Археологическое путешествие по Сирии и Палестине, СПб., 1904, стр. 257, табл. XI—XII և այլն։

րաքանչյուրի մեջ պատկերված է մեկական թռչուն կամ կենդանի, մրգեր և ոճավորված ծառ կամ ճյուղեր։ Խճանկարը, որը եղել է մի մատուռի հատակը, ոճական նմանություններ ունենալով շրջանակների բաժանված նախորդ խճանկարի հետ, միաժամանակ ավելի պարզ է և ճոխությամբ զիջում է նրան։ Այն արված է գծանկարային (գրաֆիկական) ոճով։

Այս խճանկարին կից հայտնաբերվել են VI—VII դդ. խճանկարներ, որոնք ունեն փոքր չափեր և երկրաչափական պարզ ձևեր։ Մեկը չորս պսակաթերթ ունեցող վարդյակների և դրանցով կազմվող բոլորակ շրջանակների համադրություն է՝ շրջանակների կենտրոնում 5 կետերով կազմվող խաչաձև փոքրիկ պատկերով։ Խճանկարն առնված է ատամնավոր շրջանակի մեջ։ Մյուսը բաղկացած է շեղանկյան ձևով դասավորված սովորական քառակուսիներից, որոնց կենտրոնում դրված են նույն ձևի, բայց շատ փոքրիկ շեղանկյուն քառակուսիներ։ Այս երկրորդի ցածի ծայրին կա հայերեն արձանագրություն այն մասին, որ դա եղել է տեր Հակոբի հիշատակարանը։

Վերջապես, հայկական ամենանշանավոր խճանկարներից մեկը հայտնաբերվել է 1894 թ. Երուսաղեմի հյուսիսային մասում՝ Դամասկոսյան դռան մոտ։ Ջնայած իր խոշոր չափերին (7,15×4,4 մ), այն շատ լավ է պահպանվել։ Ջրգված քառանկյունու տեսք ունեցող այս խճանկարը չորս կողմից առնված է կրկնակի շրջանակի մեջ. դրսինը՝ 25—30 սմ լայնությամբ, անզարդ է, իսկ դրանից ներս՝ պարանահյուս շրջանակ է՝ 26 սմ լայնությամբ։ Այս շրջանակից ներս ցածի կողմում պատկերված է ականթի տերևների վրա դրված երկկանթանի շքեղ զարդարուն անոթ, նեղ բերանով, որից դուրս եկած խաղողի որթը, դեպի վեր ճյուղավորվելով, կազմում է 43 շրջանակ-մեդալիոններ, որոնք խճանկարի երկարությամբ կազմում են 5 շարք։ Բոլոր մեդալիոնների մեջ պատկերված են խաղողի ողկույզներ, տերևներ, թռչունի և այլ պատկերներ։ Բավականաչափ հարուստ, բայց ոչ խրթին այս հորինվածքի (կոմպոզիցիայի) մեջ շեշտված է կենտրոնական շարքը։ Դրա հիմքում ընկած է խաղողի որթը կրող անոթը, որի երկու կողմից կանգնած է մեկական սիրամարգ։ Դրանից վերևի օղակի մեջ պատկերված է մրգերով լի մի փոքրիկ գեղեցիկ զամբյուղ, ավելի վերև հաջորդաբար՝ մի սագ, մի շքեղ զարդարուն անոթ՝ անտիկ մշակումով, մի արծիվ, մի փոքրիկ վանդակ՝ մեջը թութակ, նորից մի զամբյուղ՝ խաղողով ու մրգերով լի և ամենավերին մեդալիոնում խաղողի երկու ողկույզ կրող շիվերի վրա դեմդիմաց կանգնած երկու աղավնի։ Կենտրոնական շարքից աջ և ձախ գտնվող բոլոր չորս շարքերի մեդալիոնների մեջ պատկերված է մեկական թռչուն՝ խաղողի ողկույզների և տերևների համադրությամբ։ Վերին եզրին կցված է մի կիսաշրջան հավելված, որի մեջ պատկերված է մրգերով լի սկահակ, իսկ սրա աջ և ձախ կողմերից կանգնած է մեկական թռչուն։ Սա մի ամբողջ թռչնանոց է՝ բաղկացած 43 թռչուններից, որոնց մեջ կան աղավնի, կաչաղակ, թութակ, կաքավ, սագ, բադ, հավ, աքաղաղ, հնդկահավ, խայտահավ, արծիվ, փասիան, կռունկ, կարապ, ֆլամինգո, ջայլամ, ձկնկուլ, արագիլ և այլն։ Այս խճանկարը թեև կոմպոզիցիոն սկզբունքով նման է 1893 թ. Ջիթենյաց լեռան վրա գտնվածին, որի քառակուսի և բոլորակ մեդալիոնների մեջ նույնպես պատկերված են թռչուններ, կենդանիներ ու մրգեր, բայց սա ավելի ճոխ է, շքեղ և գեղարվեստական ավելի բարձր արժանիքներ ունի։ Խճանկարն արված է մեծ ժայռափոր դամբարանի վրա, որի մեջ գտնվել են մարդկանց ոսկորներ, կավե ճրագներ, ապակյա սրվակներ ու դրանց բեկորներ։ Պարզ է, որ այն եղել

է մի խոշոր դամբարան՝ խմբական թաղումով, մի հանգամանք, որն ավելի պարզ երևում է խճանկարի վերին եզրի վրա թողնված արձանագրությունից՝ «Վասն յիշատակի եւ փրկութեան ամենայն հայոց զորոց անուանս տէր գիտէ»[14]։

Բուն Հայաստանի, մանավանդ Երուսաղեմի VI—VII դդ. հայկական խճանկարների ամբողջ հորինվածքի ոճի և արվեստի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դրանք ակնհայտորեն կապված են անտիկ դարաշրջանի խճանկարչական արվեստի հետ և նկատելիորեն կրկնում են դրանց հորինվածքը՝ պատկերներն ու զարդաձևերը, սակայն թե՛ ձևի և թե՛ բովանդակության արդեն նոր երանգավորումներով ու առանձնահատկություններով։ Դրանց մեջ հին պատկերների և զարդաձևերի կողքին երևան է գալիս քրիստոնեական սիմվոլիկան (գառ, սիրամարգ և այլն), իսկ ապակենման զանգվածից (սմալտա) պատրաստված հստակ, վճիտ և վառ գույների հատիկների կիրառությունը խճանկարները դարձնում է առաջին հայացքից ավելի գունագեղ ու արտահայտիչ, սակայն դրա հետ միասին կենդանիների ու թռչունների պատկերները նկատելիորեն կորցրել են իրենց կենդանի, շարժուն ձևերը, ռեալիստական արտահայտչությունը և ստացել ավելի քարացած, անշարժ, երբեմն էլ ոչ այնքան բնական ձևեր, իսկ բուսական զարդերը շատ ավելի ոճավորված ու պայմանական տեսք են ընդունել։ Հայկական խճանկարները իրենց կոմպոզիցիոն հորինվածքով և ոճով որոշակիորեն տարբերվում են բյուզանդական խճանկարային արվեստի՝ Կոստանդնուպոլսի կամ մայրաքաղաքային ուղղության ստեղծագործություններից, որոնց բնորոշ են կիսաերանգների նուրբ անցումներով, գեղանկարչական ոճի զուսպ կոմպոզիցիայով, բայց առավել արտահայտիչ գործերը։ Ընդհակառակը, վաղ ֆեոդալական դարաշրջանի հայկական խճանկարները սերտորեն կապվում են արևելյան ասորապաղեստինյան ուղղության հետ, որին բնորոշ են երկրաչափական ցայտուն գծայնությունը (գրաֆիկա), որի հետ զուգորդվում են ոճավորված բուսական բազմերանգ զարդաձևերը և կենդանիների ու թռչունների պատկերները։

Հայտնի է, որ բյուզանդական արվեստը որդեգրել էր ավելի այս երկրորդ ուղղությունը, որը լայնորեն տարածվեց բյուզանդական կայսրության նաև արևմտյան երկրներում[15]։

Ճարտարապետական հուշարձանների գեղարվեստական հարդարման հետ էր կապված նաև մոնումենտալ գեղանկարչության մյուս ճյուղը՝ որմնանկարչությունը[16]։ Ուրարտական նշանավոր որմնանկարներից հետո անտիկ դարաշրջանի որմնանկարներ մեզ համարյա հայտնի չեն, եթե չհաշվենք Արտաշատ մայրաքաղաքի պեղումներով երևան եկած որմնանկարների բեկորները։ Նույնը կարելի է ասել նաև IV—V դդ. վերաբերյալ։ Քասաղի տաճարի մի մույթի խոյակը զարդարված է կարմիր ներկով նկարված մի խաչի պատկերով, որի երկու կողքերին արմավենու ճյուղ է երևում։ Էջմիածնի Մայր տաճարում V դարի որմնանկարների բեկորներ գտնվեցին հատակի տակի հողի լիցքի մեջ։ Աշտարակի Սպիտակավոր եկեղեցու խորանում պահպանվել են լուսապսակ կրող, ամբողջ հասակով նկարված մարդկային վեց պատկերների հազիվ նկա-

---

14 Տե՛ս Գ. Հովսեփյան, "Mosaik mit armenischer Inschrift und Norden Jerusalems ("Zeitschrift des Deutschen Palästina- Vereins, 1895, XYIII էջ 88—90 և այլն։

15 *В. Н. Лазарев,* История византийской живописи. Т. I, М., 1947, стр. 61—62.

16 Որմնանկարներին վերաբերող հատվածը շարադրված է գերազանցապես հայ արվեստի վաստակավոր ուսումնասիրող Լ. Ա. Դուռնովոյի աշխատությունների հիման վրա։

տելի հետքերը[17]։ Մկրտության տեսարանով որմնանկար է պահպանվել Մանազկերտի IV դ. եկեղեցու պատի վրա[18], իսկ Տեկորի 486 թ. հիմնված տաճարի պատերին հազիվ նկատելի են որմնանկարների հետքեր[19]։

VII դարից որմնանկարներ պահպանվել են ավելի շատ և ավելի լավ։ Դրանք դրսևորում են հայ արվեստի ինքնատիպությունն այդ ժամանակներում։ Արթիկի տուֆ քարի հանքերի կողքին գտնվող Լմբատավանքի սբ. Ստեփանոս եկեղեցու արևելյան խորանում և պատի վրա, խորանի կողքերին նկարված է ել.կնային ուժերը ներկայացնող մի ամբողջական կոմպոզիցիա, որը, ցավոք, մասամբ է լավ պահպանված։ Խորանի գոգավորության ներսում բոցերի ֆոնի վրա պահպանվել են գահույքի ցածի մասը, Քրիստոսի ոտքերը և զգեստի եզրը։ Քրիստոսից աջ և ձախ բոցերի և անիվների միջև պատկերված է մեկական սերովբե[20]։ Սրանց բաց գույնի չորսական թևերի վրա նկարված են բազմաթիվ աչքեր։ Խորանի երկու կողմերում՝ պատի հարթ մակերեսին նկարված է միկական հեծյալ։ Ցայտուն են պատկերված երեք կենդանակերպի գլուխները, մանավանդ դրանց միջև գտնվող մարդկային գլուխը, որի դեմքի և մազերի նկարման եղանակի կապը հելլենիստական շրջանի արվեստի հետ՝ ակնհայտ է։ Դեմքի կանոնավոր ձվաձևությունը, խոշոր, թախծոտ աչքերը, սեղմված շրթունքները պատկերին հաղորդում են ինքնամփոփություն, աշխարհում տիրող չարի և բարու երկվության և պայքարի ներքին ըմբռնում[21]։ Սերովբեներից աջ և ձախ, խորանի եզրերին կանաչ գույնով պատկերված է մեկական վեցթևանի պատկեր։ Սև և սպիտակ ձիերով հեծյալների պատկերներն առանց չար ուժը ներկայացնող վիշապի դեմ մղվող կռվի, ավելի շատ համապատասխանում են հայկական ժողովրդական պատկերացումներից հայտնի բարի օգնական ուժեր ներկայացնող սբ. Գևորգին և սբ. Սարգսին, քան քրիստոնեական ընդհանուր կանոնով պատկերվող սուրբ զինվորների կերպարին։ Այդ պատկերներն ունեն նկատելիորեն հելլենիստական բնույթի դիմագծեր։ Ամբողջ որմնանկարը, որն արված է կարմիր, կանաչ, շագանակագույն և բաց գույներով ու դրանց կիսաերանգներով, նուրբ անցումներով, արտահայտիչ է, միաժամանակ մեղմ ու հանդիսավոր։

Որմնանկարներով զարդարված է եղել նաև Թալինի մեծ տաճարը, որի պատերի վրա տարբեր տեղերում պահպանվել են ավաղի և գույների հետքեր։ Արևելյան խորանում եղել է նույնպիսի կոմպոզիցիա, որպիսին կա Լմբատի եկեղեցում՝ Քրիստոսը գահի վրա և շրջապատված երկնային ուժերով։ Խորանի ներքևի մասում նկարված են տասը բոլորաձև շրջանակներ՝ լայն երիզներով, որոնք ունեն տարբեր զարդեր և ցայտուն երևում են սև ֆոնի վրա, իսկ շրջանակների մեջ զետեղված են մինչև կուրծքը նկարված սրբապատկերներ։ Նույնպիսի 11 շրջանակ նկարված է տաճարի արևելյան մեծ աղեղի վրա, որի երկու կողմերից սսես խոյակների վրա դրված սկահակներից ելնում են ճյու-

---

[17] *Л. А. Дурново*, Краткая история древнеармянской живописи, Ереван, 1957, стр. 8.

[18] *Y. Strzygowski*, Die Baukunst der Armenier und Europa, Wien, 1918, Bd. I, էջ 152։

[19] *Л. А. Дурново*, նշվ. աշխ., էջ 8։

[20] Սերովբեի թևերի միջև պատկերված է չորս գլուխ՝ մարդու, ցուլի, առյուծի և արծվի, որոնք ավետարանիչների խորհրդանշաններն են։

[21] *Л. А. Дурново*, նշվ. աշխ., էջ 9—10։

ղավորված ցողուններից և կարմիր պտուղներից հյուսված ծաղկաշղթաներ, որոնք կամարի վրայով ձգվում են դեպի վեր, իսկ դրանց վրա զետեղված բոլորաձև շրջանակների միջև նկարված են արմավենու փոքր ճյուղեր, որոնք տեղ-տեղ հանգուցվում են շղթայինւ Այսպիսով, քրիստոնեական սրբապատկերները միահյուսվում են հնից՝ անտիկ շրջանից եկող զարդաձևերի հետ, ընդ որում սրբապատկերները համարյա չեն երևում, իսկ զարդերը լավ են պահպանված։ Տաճարի հարավային պատի վրա երևում են ավետարանական մի տեսարանի հետքեր, իսկ դեպի հարավային խորանը տանող մուտքի վրա նկարված են վեց սրբապատկերներ՝ ողջ հասակով, կանգնած, հազիվ նկատելի երկու հեծյալ՝ սև և կարմիր նժույգների վրա։ Թալինի տաճարի նկարներն արված են սպիտակ, կանաչ, տարբեր երանգի կարմիր, շագանակագույն և թուխ գույներով։ Կոմպոզիցիայով և երանգների համադրությամբ Լմբատի և Թալինի որմնանկարներին մերձենում են նաև Աշտարակի շրջանի Կոշ գյուղի եկեղեցու որմնանկարները։

Վերևում նկարագրված խմբից որոշակիորեն տարբերվում են Արուճի Գրիգոր Մամիկոնյանի (662—634) կառուցած մեծ տաճարի որմնանկարները։ Այստեղ ամեն ինչ սերտ ներդաշնակված է այդ հսկայական շինության չափերի հետ և կատարված է վրձնի ավելի համարձակ օգտագործմամբ և ավելի գեղանկարչական ոճով։ Լայնորեն օգտագործված է կապույտ գույնը՝ բացից մինչև թանձր կապույտ երանգներով, մինչդեռ կարմիրը քիչ է օգտագործված։ Նկարը երանգների անցումների, կիսատոների օգտագործման շնորհիվ ավելի բնական է։ Տարբերվում է նաև ընդհանուր տեսարանը, որը պատկերում է Քրիստոսի համբարձումը[22]։

Տաճարի արևելյան խորանի գոգավորության վերին մասում նկարված է Քրիստոսի 7 մետրանոց պատկերը՝ կանգնած, օրենքների մագաղաթյա փաթեթը (հայերեն գրված) ձախ ձեռքին, իսկ ոտքերի տակ երևում է շագանակագույն աթոռակը։ Նրա տակ պահպանված է նկարչի անունը՝ Ստեփանոս։ Այս մեծադիր պատկերի երկու կողքերին նկարված են եղել հրեշտակներ, որոնցից մեկի աննշան հետքերն են պահպանվել։ Պատկերների այս խմբից ցած՝ խորանի լայնքով մեկ անցնում է մի լայն զարդագոտի։ Դրանից ցած խորանի հյուսիսային կողմում պահպանվել են ողջ հասակով հանդիսավոր դիրքով կանգնած վեց առաքյալների պատկերներ՝ ձեռքերին գիրք։ Պետք է, որ մյուս վեց առաքյալները նկարված լինեին խորանի արևելյան կողմում, սակայն այնտեղ ոչինչ չի պահպանվել։ Իրավամբ նշվում է, որ համբարձման այս տեսարանն իր որոշակի կոմպոզիցիոն առանձնահատկություններով, անգամ մանրամասներով համապատասխանում է առավել վաղ խմբագրված դրա դրսևորումներին, որ գտնում ենք Ռաբուլեի 586 թ. ասորական ավետարանում և Վրաստանի Ծրոմի տաճարի խճանկարում, որոնց տարբերակները երևան են գալիս արևմտյան մի քանի հուշարձաններում[23]։

Լավ է պահպանված և գեղարվեստական բարձր արժանիքներ ունի Արուճի տաճարի զարդագոտին, որը մոտ մեկ մետր լայնքով ձգվում է խորանի մի ծայրից մյուսը, կենտրոնում հատվելով Քրիստոսի ոտքերի տակի աթոռակով։

---

22 *Л. А. Дурново,* Стенная живопись в Аруче (Талиш). *«Լրաբեր հաս. գիտ.», № 1, 1952, նույնի՝* Краткая история древнеармянской живописи, Ереван, 1957, стр. 12.

23 *Л. А. Дурново,* Краткая история..., стр. 12.

Դա կանաչ և սպիտակ ճյուղերից ուականթատերևներից բաղկացած անընդհատ գալարվող և հավասարաչափ շրջանակներ կազմող չափազանց ճոխ արտահայտիչ մի զարդ է։ Ականթի մեծ թփերից դուրս են գալիս շրջանաձև գալարներ՝ զուգորդված կանաչ և բաց գույնի ականթատերևների, տերևազարդ ցողունների հետ և ավարտվում են վարդյակով, խաղողի ողկույզով, նռով, մրգերով լեցուն զամբյուղով, իսկ երկու գալարների մեջ պատկերված են տարբեր ձևի թասեր։ Այս ամենը կատարված է հելլենիստական արվեստը հիշեցնող համարձակ շնչով, վրձնի լայն հարվածներով, գույների գեղեցիկ համադրությամբ և անցումներով, թանձր երանգավորմամբ։ Գունեղ ու ճոխ են մանավանդ ամբողջ զարդի մեջ գերակշռող ականթատերևները, որոնց շնորհիվ ամբողջ զարդագոտին մերձենում է Գառնիի հեթանոսական տաճարի քանդակազարդ գոտուն (ֆրիզին)։ Համենայն դեպս Արուճի զարդագոտին ակնհայտորեն դրսևորում է հելլենիստական արվեստի ավանդները՝ վաղ ֆեոդալական արվեստի մեջ։

Նկարազարդ է եղել նաև Արթիկի մեծ եկեղեցին, որտեղ պահպանվել են զգեստի քղանցքների և մի քանի զույգ սանդալակիր ոտքերի հետքեր՝ հարավային և հյուսիսային պատկերի վրա, հավանաբար այստեղ ևս պատկերված է եղել համբարձման տեսարանը[24]։

Բոլորովին այլ սկզբունքով է նկարազարդված Արայի լեռան ստորոտում, Եղվարդ գյուղից ոչ հեռու կառուցված Զորավոր ութխորանավոր եկեղեցին, որի տակավին կանգուն չորս խորաններից երեքում պահպանվել են բուսական զարդեր՝ առանց որևէ պատկերի։ Այստեղ խոշոր մակերեսներ բռնող բուսական զարդերն անհարկի մասնատված են շատ մանրակրկիտ մշակմամբ, որով դրանք կորցրել են նկարի մոնումենտալությունն ու ամբողջությունը։

Որմնանկարներ եղել են նաև Դվինում և Զվարթնոցում, որտեղ հայտնաբերվել են որմնանկարների աննշան բեկորներ։ Դրանց վրա նկատելի են կարմիր, մուգ կարմիր, կապույտ, կանաչ, դեղին, շագանակագույն, սև և սպիտակ գույներ՝ թանձր ոսկեզօծումով։ Այս ամենը թույլ են տալիս ենթադրելու շքեղ որմնանկարի առկայության մասին։ Որոշ տեղերում նույնպես եղել են որմնանկարներ և խճանկարներ։ Արաբ հեղինակ Ալ-Մուկադդասին, օրինակ, հիշատակում է, որ Դվինից 3 փարսախ (15 կմ) հեռավորության վրա (հավանաբար Արտաշատում, որն այդ ժամանակ ավան էր՝ ամրոցով) սպիտակ սրբատաշ քարերից կառուցված է ութ սյուներ ունեցող գմբեթազարդ մի շենք, որի ներսում եղել է Մարիամ կույսի նկարը, որը դու կտեսնես, որ դռնից էլ ներս մտնելու լինես, ասում է հեղինակը[25]։

IV—VII դդ. մեզ հասած որմնանկարների թիվը մեծ չէ, ոճով ու պատկերագրության առանձնահատկություններով էլ դրանք երևան են բերում որոշ ընդհանրություն, բայց և զուրկ չեն ինքնատիպությունից ու նկատելիորեն տարբերվում են իրարից։

Վաղ ֆեոդալական դարաշրջանի խճանկարներն ու որմնանկարներն ավելի ցայտուն, քան քանդակները դրսևորում են անտիկ դարաշրջանի արվեստի հետ ունեցած կապը, միաժամանակ նրանք ստացել են նոր բովանդակություն

---

24 Նույն տեղում։

25 *Ал-Мукаддаси,* Сборник по описанию местностей и племен Кавказа, вып. XXXVI, Тифлис, 1908, стр. 16.

և նոր ձև՝ դարաշրջանի քրիստոնեական ֆեոդալական գաղափարախոսության համապատասխան։

Հայ եկեղեցին հատուկ ձգտում չի ունեցել պաշտամունքային շենքերը և այլ հուշարձանները պատկերներով հարդարելու։ Բայց նա բնավ էլ չի հրաժարվել գաղափարական ներգործության այնպիսի ակնառու, զորեղ ու մասսայական միջոցից, որպիսին էին պատկերները։ Այդ լավ էին գիտակցում, մանավանդ պատկերահարգները, որոնք ասում էին՝ «Մեր արուեստս լոյս է, գի ծերք և տղայք առհասարակ վերծանեն, իսկ զԳիրս Սուրբ սակաւք ընթեռնուն»[26]։

Հայկական եկեղեցին չի կարելի բյուզանդական չափանիշով պատկերահարգ կամ պատկերամարտ համարել, այն պարզապես հակաքաղկեդոնիկ էր, իսկ դա ուներ քաղաքական կարևոր նշանակություն։ Եթե քրիստոնեական հավատքով հայ ժողովուրդը դիմագրավում էր պարսից աշխարհակալությանը, ապա հակաքաղկեդոնական դավանանքով նա հակադրվում էր Բյուզանդական կայսրության նվաճողական քաղաքականությանը, որին իբրև գործիք կայսրությունը ծառայեցնում էր իր քաղկեդոնական դավանանքը։ Այսպիսով, հակաքաղկեդոնական դավանանքը ոչ միայն եկեղեցու ինքնիշխանության, այլև հայ ժողովրդի քաղաքական ինքնուրույնության համար մղվող պայքարի միջոց էր։ V—VII դդ. քաղկեդոնիկ եկեղեցին պատկերահարգ էր, ուստի այն պահերին, երբ սաստկանում էր Հայաստանը զավթելու կայսրության ձգտումը, հայ եկեղեցին էլ հակադրվում էր բյուզանդական եկեղեցուն, նաև նրա ծայրահեղ պատկերահարգությանը, իսկ երբ թուլանում էր կայսրության աշխարհակալության վտանգը, հայ եկեղեցին, արևելյան մյուս քրիստոնեական եկեղեցիների նման, օգտագործում էր նաև պատկերներով մարդկանց զգացմունքների ու գիտակցության վրա ներգործելու միջոցը՝ ճարտարապետական շենքերն ու կոթողները հարդարելով ոչ միայն երկրաչափական, բուսական, հնամենի առասպելական քանդակներով, այլև քրիստոնեական պատկերաքանդակներով, խճանկարներով ու որմնանկարներով։

Հետևաբար սխալվում են այն գիտնականները, որոնք հայոց պատկերազարդ եկեղեցիները համարում են պարզապես քաղկեդոնական։ Հայաստանում նկարազարդ քաղկեդոնիկ եկեղեցիներ են եղել, բայց միանգամայն սխալ կլիներ բոլոր նկարուն եկեղեցիները վերագրել քաղկեդոնական ուղղությանը, քանի որ հայ եկեղեցին բառիս բուն իմաստով պատկերամարտ չէր։

Բացի պաշտամունքային շենքերից, նկարներով զարդարվել են նաև ֆեոդալների դղյակներն ու պալատները, բայց դրանցից մեզ ոչինչ չի հասել, միայն առանձին վկայություններ կան գրականության մեջ։

3. ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉՈՒԹՅՈՒՆ

Շատ ավելի սովորական և տարածված է եղել գրքերի զարդարումը մանրանկարներով։ V—VII դարերը հանդիսացել են հայ մատենագրության փայլուն զարգացման շրջան, երբ ոչ միայն թարգմանվել են բազմաթիվ օտար հեղինակների երկերը, այլև ստեղծվել են աչքի ընկնող շատ գործեր, որոնք վիրաբերել են ժամանակի մշակույթի, գիտության և հասարակական մտքի բազ-

---

26 Մովսես Կաղանկատուացի, էջ 393։

մազան բնագավառներին։ Շատ գրքեր զարդարվում էին մանրանկարներով, որոնցից պահպանվելով մեզ են հասել VI—VII դդ. 4 մանրանկարներ[27], որոնք փակցված են Էջմիածնի՝ 989 թ. գրված ավետարանի վերջում՝ փղոսկրյա կազմի տակ իբրև պահպանակ։ Մագաղաթյա երկու թերթի վրա արված այդ նույն չորս մանրանկարները միանգամայն տարբերվում են 989 թ. գրված ավետարանի մյուս նկարներից և իրենց ոճով համապատասխանում են VI—VII դդ. վաղ քրիստոնեական նկարներին, բայց և ինքնատիպ են։ Ավետարանական այդ պատկերներից երկուսը ավետման տեսարան են ներկայացնում, որտեղ Գաբրիել հրեշտակն իր երկար ծալքավոր, շատ բաց երկնագույն զգեստով ունի հելլենիստական կերպավորում և հիշեցնում է ուշ անտիկ շրջանի մարմարե արձանները, թեև Գաբրիելի դեմքը համարյա կորցրել է հելլենիստական գծերը։ Ակնհայտորեն անտիկ տեսք ունի նաև կորնթական խոյակներով, եռանկյունի ճակտոններով և հռոմեական տիպի աղեղնակամարով շենքը։ Ավելի ինքնատիպ են Զաքարիան և Մարիամ կույսը, որոնք արևելյան դիմագծեր ունեն, բայց դրանց զգեստավորման մեջ ևս առկա են հելլենիստական տարրերը։ Արևելյան տիպի տեղական և իշխանական գլխարկներով ու զգեստավորմամբ աչքի են ընկնում արևելյան երեք մոգերը, որոնք եկել էին երկրպագելու մանուկ Հիսուսին։ Դրանցից միայն մեկը, որը պատկերված է սև, գանգուր մազերով, պահպանում է որոշակի հելլենիստական գծեր։ Չորրորդ պատկերը մկրտության տեսարանն է։ Մինչև կուրծքը Հորդանան գետի մեջ մտած մանուկ Հիսուսն իր թարմ, մանկական բոլորակ ժպտուն դեմքով, գանգուր մազերով նույնպես հելլենիստական գծեր ունի, իսկ Հովհաննես Մկրտիչը, որը նրան պետք է հասակակից լիներ, պատկերված է բեղ ու մորուքով տարեց մարդու տեսքով, մինչև ուսերը հասնող երկար մազերով և այնպիսի կերպավորումով, որպիսին համարյա այդ նույն ժամանակներից սկսած կանոնական է դառնում ավելի շատ Քրիստոսի համար։

Էջմիածնի ավետարանի վերջում փակցված այս մանրանկարները կատարված են գեղանկարչական ոճով, թեև ոչ այնքան ցայտուն հելլենիստական գծերով, ինչպիսին են Ռաբուլեի 586 թ. ասորական ավետարանի նկարները, բայց արտահայտիչ են, հորինվածքով ավելի հարուստ։ Գծանկարը (գրաֆիկան) այստեղ համարյա բացակայում է (միայն մոգերի զգեստների զարդերն են մուգ գույնի գծանկարով)։ Գույների գամման շատ հարուստ չէ, բայց բավականաչափ արտահայտիչ է։ Տիրապետող են երկնագույնը, կանաչը, ոսկեգույնը, որոնց հետ համադրված են մանուշակագույնը, վարդագույնը, դեղինը, ծիրանին, բայց երանգների անցումներն այնքան էլ մեղմ ու նուրբ չեն։ Մուգ և թանձր գույները զուգորդված են շատ բաց, համարյա սպիտակ երկնագույնի և ոսկեգույնի հետ, բայց ավելի տիրապետող են թանձր գույները, ինչպես Արուճի զարդագոտու վրա։ Իսկ պատկերների ձվաձև, խոհեմ դեմքերը, խոշոր աչքերն ու սևեռուն հայացքը հիշեցնում են Լմբատի սրբապատկերների պատկերները[28]։

---

27 Հայ մանրանկարչության մասին նորագույն հետազոտություններից տե՛ս Т. А. Измайлова, Армянская миниатюра XI в., М., 1979.

28 *Л. А. Дурново*, Краткая история.. стр. 14, Miniatures arméniennes, texte et notes de Lidia A. Dournovo, Preface de Sirarpie Der Nersessian. Paris, "История византийского искусства., т. I. стр. 35, 37 , 39, 41:

Հայկական արվեստը ինչպես անտիկ դարաշրջանում, այնպես էլ IV—VII դդ. ճարտարապետության, քանդակագործության, խճանկարչության, մանրանկարչության բնագավառներում դրսևորում է ակնհայտ կապեր սիրիական արվեստի հետ, որը բացատրվում է այս երկու երկրների տնտեսական, քաղաքական, գաղափարական, կրոնական և մշակութային դարավոր կապերով։ Այդ կապերն այնքան տևական, հաճախ էլ ցայտուն են եղել, որ շփոթության մեջ են գցել որոշ ուսումնասիրողների՝ IV—VII դդ. հայ մշակույթի մի շարք հուշարձանների բնութագրման խնդրում, ընդ որում անտեսվել են Ասորիքի և Հայաստանի պատմական կապերը, այս երկու երկրների մշակույթների ընդհանուր արևելյան, հելլենիստական, ապա և վաղ քրիստոնեական ակունքները, գերագնահատվել է ասորական ազդեցությունը, իսկ հայ մշակույթի որոշ հուշարձաններ պարզապես համարվել են ասորական (սիրիական)։ Այդպես է վարվել Ստրժիգովսկին էջմիածնի ավետարանի հիշյալ չորս և մյուս՝ ամբողջ էջը գրավող մանրանկարների հետ, թեև նշում է դրանց տարբերությունները[29]։

4. ԿԻՐԱՌԱԿԱՆ ԱՐՎԵՍՏ

IV—VII դդ. Հայաստանում զարգացած է եղել նաև կիրառական արվեստը, այդ են ցույց տալիս դրանց վերաբերյալ պահպանված մատենագրական վկայությունները, սակայն այդ ստեղծագործությունները, կարելի է ասել, մեզ չեն հասել։ Բարձր արվեստով պատրաստվում էին գահույքներ, թագեր, խույրեր, արքայական և իշխանական զարդարուն զգեստներ, զենքեր, պալատական և եկեղեցական սպասքներ, գրքերի մետաղյա ու փղոսկրյա կազմեր, զանազան զարդեր և այլ իրեր։ Արհեստավորները ոսկուց, պղնձից, երկաթից և պատվական քարերից պատրաստված իրերով զարդարում էին իշխողների թագերն ու խույրերը, ոսկեհուռ և մարգարտահուռ զգեստներն ու զարդերը[30]։

Հիշատակված է հայ թագավորի գահը, որը ոսկեպատ էր և ակնակուռ[31]։ Տրդատը Հռիփսիմե կույսին արքունիք բերելու համար նրա ետևից ուղարկում է «ոսկիապատ գահաւորակս... նաև հանդերձս ազնիւս, գեղեցիկս փափուկս, պայծառս և զարդարունս երևելիս»[32]։ Իշխաններն ունեին արծաթե գահ[33]։ Բարձրարվեստ գործեր էին արքայական թագերը։ Հայ նախարարների գահերը զարդարված էին ոչ միայն ըստ նրանց դիրքի և աստիճանի, այլև նույն սկզբունքով էլ դասավորված էին Հայոց արքունիքում։ Իշխանները կրում էին պատիվ (դիադեմա), որը կապում էին իրենց գլխին։ Բագրատունի թագավորի իշխանի պատիվը կազմված էր երեք շարք մանր մարգարիտներից։ Հայկական թագավորության անկումից հետո իշխաններից ոմանք ևս կրում էին ճառագայթավոր խույրեր՝ պատրաստված ոսկուց և ընդելուզված թանկագին քարերով։ Մարզպան Վասակ Սյունին, օրինակ, հավասարեցված լինելով պարսից

---

29 Strzygowski, Das Etschmiadzin Evangelier, Wien, 1891, s. 68: Վ. Լազարևը էջմիածնի ավետարանի վերջին նկարները համարում է հայ նկարչի գործ և վերագրում VII—VIII դդ., տե՛ս նրա «История византийского искусства», т. I.

30 Ղազար Փարպեցի, Տփղիս, 1904, էջ 10։

31 Սեբեոս, Պատմութիւն Հայոց, Տփղիս, 1913, էջ 110։

32 Ագաթանգեղոս, Տփղիս, 1909, էջ 91—92։

33 Սեբեոս, էջ 66։

առաջին կարգի շատրագարներին, պարսից արքունիքը մտնելու համար հագնում էր պատվական հանդերձներ, կապում պատիվը, որի վրա դնում էր ոսկեղեն խույրը։ Ոսկեձույլ, պատվական մարգարիտներով ընդելուզված գոտին կապում էր մեջքին, գինդերը կախում ականջներից, գումարտակը (մանյակը) անցկացնում վիզը և սամույրը նետում թիկունքին[34]; ողպեսզի բոլորից շքեղ երևա, ակնկալելով ձեռք բերել նաև արքայական թագը։

Արվեստի ստեղծագործություններ էին արքայական և իշխանական զարդարուն զենքերը, զորքերի զինանշանները, դրոշակները։ Կաթողիկոս Ներսես Պարթևը մինչև աթոռակալությունը, լինելով արքայի սենեկապետը, կրում էր «ղարքունական սուսերն, ղպողովատիկն ոսկէպատեանն հանդերձ ականակապ մարգարտազարդ կամարաւն»[35], Բաբիկ Սյունին, որ բազմաթիվ քաջագործություններ էր կատարել պարսկական օլիմպիադայում և մենամարտում հաղթել էր հոների Հոնագուր հսկային, ուներ վագրենակերպ սաղավարտ, ոսկեհուռ վահան՝ ձախ թևին և հագին զրահ[36]։ Հայկական եկեղեցիներում կային ոսկուց, արծաթից պատրաստված և ակնեղենով ընդելուզված բազմաթիվ իրեր՝ խաչեր, թագեր, ջահեր, կանթեղներ, աշտանակներ, սկիհներ, գրքերի կազմեր և այլն։ VI դարի վերջերում, Մորիկ կայսեր ժամանակ, Դվինի Մայր տաճարի սպասները Կարին տարվեցին[37]։ Ղևոնդը հիշատակում է Բագավանի պատվական սպասները, «որ ի նման ամբարեալ (էին) թագաւորացն, իշխանաց և նախարարաց աշխարհիս»[38]։

Մովսես Եղվարդեցի կաթողիկոսը իր մահից (604) առաջ կազմել էր տվել մայր աթոռի սրբությունների և թանկարժեք իրերի ցուցակը, որն ընդունեց նրա հաջորդ Աբրահամ Աղբաթանեցին՝ կաթողիկոս ընտրվելիս (607)։ Այդ ցուցակում զանազան մասունքներից բացի, հիշատակվում են մի շարք իրեր, որոնք կիրառական արվեստի ստեղծագործություններ էին, օրինակ՝ աթոռ, գավազան, սպասներ, սկիհներ, սեղանի ծածկոցներ, վարագույրներ, խնկարաններ, բուրվառներ, քշոցներ, կաթողիկոսի վակասը՝ պատրաստված մետաքսից և ակնեղենով, ոսկով ու մարգարիտներով ընդելուզված և այլն։ «Զգեւլիսն և զարկանելիս, քահանայից և սարկաւագաց զբեհեզս և զծիրանիս... զեզրածիրանին և զմիջնածիրանին» և դիպակներից, կերպասներից ու ծիրանի գործվածքներից պատմուճաններ՝ պես-պես զարդերով, գունակ-գունակ, երփներփն, երանգ-երանգ ծաղկազարդ գեղեցկապես գործված զգեստներ, Տրդատ թագավորի պատվական զգեստը, որ նվիրված էր եկեղեցուն, նաև բազմաթիվ գրքեր և զանազան շքեղ եկեղեցական և վարդապետական պես-պես իրեր ու արժեքներ[39]։ Ցավոք, իր ժամանակի համար բնորոշ և ուշագրավ այդ իրերից համարյա ոչինչ չի հասել մեզ։

Կիրառական արվեստի նշանավոր ստեղծագործություն է Էջմիածնի ավետարանի փղոսկրյա կազմը, որը VI դարի գործ է։ Կազմի ինչպես առաջին, նույնպես և վերջին երեսները բաղկացած են փղոսկրյա տախտակներից, որոնց վրա փորագրված են ավետարանական տեսարաններ։

---

34 Եղիշե, Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին, Երևան, 1957, էջ 130։

35 Փավստոս, Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 107։

36 Մովսես Կաղանկատվացի. Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Թիֆլիս, 1912, էջ 123։

37 «Սեբեոսի եպիսկոպոսի Պատմություն», Երևան, 1939, էջ 78։

38 Ղևոնդ, Պատմութիւն, Ս. Պետերբուրգ, 1887, էջ 20։

39 Ուխտանես եպիսկոպոսի, Պատմութիւն հայոց, Վաղարշապատ, 1871, հ. 2, էջ 65։

Առաջին երեսի վրա փորագրված է Տիրամոր պատկերը՝ գահույքի վրա նստած, մանուկ Հիսուսը գրկին, որի կողքերին տախտակների վրա քանդակված են ավետման, ծննդի տեսարաններ, փախուստը Եգիպտոս, վերևի տախտակին՝ խաչի փոխադրությունը, իսկ ներքևի տախտակին՝ մոգերի երկրպագությունը։

Կազմի վերջին երեսի կենտրոնում քանդակված է Քրիստոսի պատկերը՝ պատվիրանների տախտակը ձեռքին, կողքերին պատկերված են նրա հրաշագործությունների տեսարաններ, ներքևում՝ մուտքը Երուսաղեմ, վերևի տախտակի վրա՝ խաչի փոխադրությունը։ Ստրժիգովսկին ուսումնասիրելով մի շարք պատկերների կերպավորման հելլենիստական գծերը, պտղաբերած արմավենու առկայությունը և պատկերների ընդհանուր հորինվածքն ու ոճը՝ փղոսկրյա այդ կազմը համարում է VI դ. առաջին կեսի գործ, որը ծագել է Ռավեննայում[40]*։ IV—VII դդ. հին և վաղ ֆեոդալական դարաշրջանների արվեստի հուշարձանների քննությունը ցույց է տալիս, որ այդ կազմը կարող էր և Հայաստանում ստեղծվել, ունենալով սիրիական շատ գծեր կամ ընդօրինակված լինելով սիրիական փղոսկրյա կազմերից։*

Հայ թագավորները, նախարարներն ու բարձր հոգևորականներն ունեին իրենց կնիքները, որոնք լինում էին փորագիր քարից (գեմմա), հաճախ ամրացված մատանու վրա։ Գեմմա-կնիքների վրա սովորաբար փորագրվում էին կենդանիներ, թռչուններ, բուսական ու երկրաչափական զարդեր, իսկ հոգևորականների կնիքների վրա՝ նաև խաչ։ Նման կնիքներով են կնքվել Հայաստանում գումարված ժողովների որոշումներն ու կանոնները։ Այդպիսի ժողովներ, եպիսկոպոսների ու նախարարների մասնակցությամբ, քանիցս գումարվել են Դվինում (506, 554, 648), ուստի պատահական չէ, որ Դվինի պեղումների ժամանակ գտնվել են ոչ միայն կնիք-գեմմաներ, այլև մեծ թվով դրոշմներ՝ չթրծված կավի գնդերի վրա, որպիսիները ամրացվում էին ժողովների ընդունած որոշումներին ու կանոններին։

Աշխարհի բոլոր թանգարաններում պահվող սասանյան կնիքների բավականաչափ հարուստ հավաքածուների ուսումնասիրողները նշել են քրիստոնեական նշանների ու պատկերների, անգամ տեսարանների առկայությունը դրանց վրա, ուստի և արել են այն ճիշտ եզրակացությունը, որ այդ գեմմաների մի մասը պատկանել է Սասանյան տիրությանը ենթակա քրիստոնյա ժողովուրդների ներկայացուցիչներին և քրիստոնեություն ընդունած պարսիկներին։ Այնպիսի անունների առկայությունը, ինչպիսիք են Շուշան, Արտակ, Խադունի, Արմենդուխտ, Տրդատ և այլն վկայում են «սասանյան» համարված որոշ գեմմաների հայկական ծագման մասին[41]*։*

IV—VII դդ. գեղարվեստական մշակման են ենթարկվել նաև խեցեղենի որոշ տեսակներ, որոնց վրա հանդիպում են գծագրությամբ, փորագրությամբ կատարված, կամ թաց կավի վրա ճնշման եղանակով զարդարված, մասնավորապես Դվինում, պեղումների ժամանակ գտնված՝ IV—VII դդ. պատ-

---

40 *Y. Strzygowski,* Das Etschmiadzin Evangelier, стр. 52.

41 *Տե՛ս Մորթմանի և Զուսինի հոդվածները* Zeitschrift der Deutsche Morgenlandische Geselschaft, ZVIII, XLVI, LVI, S *52։ Հ.* Տաշյան, *Արշակունի դրամները, «Հանդես ամսօրյա», 1905, էջ 165, А. Я. Борисов,* Эпиграфические заметки («Труды отдела Востока. Государственного эрмитажа», т. 1, с. 238—241). *А. А. Калантарян,* Раннесредневековые буллы Двина, Ереван, 1982.

կանող շենքերի եզրային կղմինդրները, որոնց եռանկյունաձև ճակտոնների վրա հանդիպում են ոճավորված բուսական և երկրաչափական զարդեր։ Աղցի Արշակունյաց դամբարանի մաքրման աշխատանքների ժամանակ գտնվել են աղյուսներ՝ կենդանիների պատկերներով։

Դվինի և Գառնիի պեղումների ժամանակ հայտնաբերվել են նաև IV—VII դարերի գեղարվեստական մշակում ունեցող ապակյա անոթների առանձին նմուշներ՝ մեծ մասամբ բեկորներ։

IV—VII դարերի հայ արվեստի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ այդ արվեստի հուշարձանները, ստանալով ֆեոդալական հասարակության գաղափարախոսության, մասնավորապես վաղ քրիստոնեական շրջանի մշակույթին համապատասխան բովանդակություն և ձև, միաժամանակ դեռևս պահպանում են հին հայկական կամ հելլենիստական դարաշրջանի մշակույթին բնորոշ գծեր ու հատկանիշներ, դրանով իսկ դրսևորելով հին հայկական արվեստի ելակետային նշանակությունը վաղ ֆեոդալականի համար։

5. ԵՐԱԺՇՏՈՒԹՅՈՒՆ

Հայաստանում վաղ ֆեոդալական հարաբերությունների կազմավորման շրջանում հայկական քրիստոնեական եկեղեցին, ստանձնելով ֆեոդալիզմի պաշտոնական գաղափարախոսի դերը, իր խիստ վերահսկողության տակ է առնում հայոց մշակութային, այդ թվում և երաժշտական կյանքը։ Նա նույնիսկ պայքար է ծավալում հեթանոսական կենսազգացողությունն արտացոլող ու բանավոր կերպով զարգացող գեղջկական ու գուսանական երգերի դեմ, դրանց հակադրելով եկեղեցական, սկզբնական ասկետական երաժշտությունը, իսկ գրերի գյուտից հետո՝ նաև հայոց նորաստեղծ հոգևոր երգը։ Այդ պայքարի հետևանքն այն է լինում, որ դարերի ընթացքում դանդաղորեն փոխվում են ինչպես շինականների, նույնպես և գուսանների բարոյագիտական ըմբռնումները, իրենց արտահայտությունը գտնելով նաև գեղջկական ու գուսանական երգերում։ Անկախ դրանից, Հայաստանում վաղ ֆեոդալական շրջանում նույնպես շարունակում են ծաղկել աշխարհիկ երգ-երաժշտության ճյուղերը, և բարձրանում զարգացման մի նոր, նշանակալի աստիճան։ Հայ շինականների երաժշտաբանաստեղծական փորձն այս շրջանում այնքան է հարստանում, որ մեր հին մատենագիրների հատուկ ուշադրությունն է գրավում «ռամիկների»՝ տարբեր առիթներով, նույնիսկ հանպատրաստից հորինելու, մանավանդ «շեր» ու «առիչ» կոչվող երգիծական և այլ երգեր ստեղծելու կարողությունը։ Այսպես, Հովհան Մամիկոնյանը ոգևորված պատմում է, որ երբ Վահան Կամսարականն ու Վարազ Պալունի իշխանը պարսից վրա տարած մի փայլուն հաղթանակից, և թշնամու դիակները մարտի դաշտում թողնելուց հետո մտնում են մի գյուղ, (Կենաց վայրք), նրանց ընդառաջ են դուրս գալիս «արք գեղջն պարուք եւ երգօք», որոնք՝ «շէր հանեալ ասէին».

«Կերան գազանք զմարմինս դիակացն եւ գիրացան.
Կուղ կերեալ ուռեաւ իբրւ զարջ.
Եւ աղուէս հպարտ եղեւ քան զառեւծ.
Գայլ քանզի շատակեր էր՝ պայթեաց»[42]։

42 Յովհան Մամիկոնեան. Պատմութիւն Տարօնոյ, Երևան, 1941, էջ 247։

«Սուիչ» երգերի մասին հիշատակություն ունի Ստեփաննոս Սյունեցին. «Ջկատակերգութիւն աշխարհաւրէն, այսինքն վատ կենցաղավարելոցն և անարի և ծուլիցն և ընչասիրացն և ի վերայ այսպիսեացն զեպերականն և զհեգնականն առնել ճառս և սուիչս, որպէս ռամիկքն սովորաբար ստեղծանեն աւ այնոսիկ»[43]։

Հայկական ժողովրդական ձայնագրված երգերի հին շերտերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ վաղ ֆեոդալիզմի շրջանում հայոց գեղջուկ երգաստեղծության մեջ զգալիորեն մեծանում է քնարական և քնարադրամատիկական նախասկզբների դերը[44], *որպիսի հանգամանքն, անկասկած, զարգացման բարձր մակարդակի վկայություն է։ Այս շրջանի գեղջուկ քնարական ստեղծագործության տիպական գծերը պահպանած հազվագյուտ մի նմուշ է՝ «Ուռի ես, կեռանալ մի» սրտահույզ երգը*[45]։

Լուրջ տեղաշարժեր են կատարվում նաև վիպերգության բնագավառում։ Ստեղծվում և բյուրեղանում են՝ «Պարսից պատերազմ» անվամբ հայտնի ազգային մեծ վեպը, այլև սրան հարող, ավելի տեղայնացված «Տարոնի պատերազմը», որոնցում գեղարվեստորեն պատմվում է Արշակունյաց Հայաստանի և Սասանյան Պարսկաստանի դարավոր պայքարը, և որտեղ հատկապես գովերգվում են Մամիկոնյան տան քաջարի զորավարների սխրանքները։ Ի տարբերություն հայկական նախորդ վեպի կամ վիպասանքի, այստեղ «պակասում է հրաշալին, գերբնականը։ Գործող անձերը, թեպետ հերոսական բնավորությամբ, բայց մարդիկ են։ Չկան հին առասպելները վիշապների մասին։ Նյութն ընդհանրապես շատ ավելի պատմական գույն ունի»[46]։

Այնուհետև, ըստ բոլոր տվյալների, քննարկվող պատմաշրջանում է, որ սկսում են՝ գեղջկականից անջատվելով, նրանից փոքր ինչ տարբեր երանգ ու ճաշակ (մասնավորապես ավելի ենթակայական քնարականության մի երանգ ու ձևի մշակվածության մի նոր որակ) դրսևորել հայկական քաղաքային ժողովրդական երգն ու պարը, որոնց մասին որոշ գաղափար կարող ենք կազմել հետահայեցողաբար՝ Ակնա երգերի համեմատաբար պարզ նմուշներից[47]։

Բուռն ծաղկում է ապրում գուսանական արվեստը, որում ձևավորվում են զարդոլորումներով ճոխացված համերգային ձևերը։ Այդ մասին կարելի է դատել թե մեր վաղ միջնադարյան հոգևոր երգերում գուսանական արվեստից եկող գործիքային տիպի վիրտուոզ անցումների՝ պասաժների առկայությունից, և թե մի շարք հին հեղինակների բնորոշ ասույթներից։ Այս առումով հատկանշական են Ստեփաննոս Սյունեցու խոսքերը «գուսանական դայլայլիկների» մասին, որոնք պարզ վկայում են խնդրո առարկա երգերի զարդոլորուն նկարագիրը։ «Եւ զքնարական քերդութիւն ներդաշնակապէս,— գրում է Սյունեցին,— այսինքն զգուսանական դայլայլիկսն, նման սիրին թեթևս յընթացուցանել ըստ նմին խորհրդոց. և ստեղծանին ամենայն դայլայլիկքն հագներգու-

---

43 *Ստեփաննոսի Սիւնեցւոյ Մեկնութիւն քերականին (տե՛ս* *Н. Адонц*, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Птг., 1915, стр. 193).

44 *Х. Кушнарев*, Вопросы истории и теории армянской монодической музыки, Л., 1958, стр. 102.

45 *Նույն տեղում, էջ 103։*

46 **Մ. Աբեղյան**, *Երկեր, հատ. Ա («Հայ վիպական բանահյուսությունը»), Երևան, 1966, էջ 192։*

47 *Տե՛ս «Շար Ակնա ժողովրդական երգերի», ձայնագրեց Կոմիտաս վրդ. Գևորգյան, էջմիածին, 1895։*

թեամբ և ոչ այն միայն, այլև յաստուածայինսն»[48]։ Ինչպես «ռամիկների», այնպես էլ ազնվականության կենցաղում ավելի ևս մեծանում է գուսանների դերը։ Ուշագրավ է, որ, ըստ Դվինի չորրորդ ժողովի ԺԲ կանոնի՝ «ոմանք յազատաց և յռամիկ հեծելոց հասնելով ի գեւղս ուրեք, թողեալ զգեւղն ի վանս առնեն իջեւանս և ի յարկս սրբոց, և գուսանօք և վարձակօք պղծեն զնուիրեալ տեղիսն Աստուծոյ, զոր սոսկալի է քրիստոնէից լսել՝ թող թէ առնել»[49]։ Իսկ Հովհան Մամիկոնյանի վկայությամբ, Արծրունի իշխաններից մեկը նույնիսկ եկամտաբեր երկու գյուղեր է նվիրել իր սիրելի գուսանին[50]։ Պարզ է, ուրեմն, որ գուսաններից տաղանդավորագույններն այս շրջանում հռչակ են ձեռք բերում Հայրենի երկրով մեկ։ Ավելին. գուսանական արվեստը, խտացնելով հայոց ավանդական բանահյուսությունից և ժողովրդաքաղաքային երգերից, հնագույն վիպասանների և գողթան երգիչների ձայնային-գործիքային արվեստից եկող կենսունակ շատ տարրեր, իր ներքին կուտակումներին զուգընթաց օրգանապես հարստանում է վաղ միջնադարյան Հայաստանի դրացի (արևելյան) երկրների երգարվեստի նվաճումներով։ Դեռևս VI—VII դդ. (արաբական արշավանքներից առաջ), Հայաստանն իր երգարվեստի նշանակությամբ ու ներկայացուցիչներով դուրս է գալիս սեփական սահմաններից և Սասանյան Պարսկաստանի արվեստագետների ու արվեստասերների կողմից գնահատվում՝ իբրև երգ-երաժշտության բնագավառում ժամանակի հռչակված երկրներից մեկը։ VII դ. սկզբներին, երբ Պարսկաստանի Խոսրով Ապրուեզ երաժշտասեր արքայի աջակցությամբ Տիզբոնում նախաձեռնում են երգ-երաժշտության կանոնավորմանը, Հայաստանից հրավիրվում են մի քանի հայ երաժիշտներ[51]։ Նրանց մասնակցությամբ էլ տեսականորեն իմաստավորվում է, այսպես կոչված, «խոսրովային ոճը», որի վավերացնող երկու խոշոր երաժիշտներից մեկը լինում է Սարգիսը[52]՝ պարսկական արքունիքում լավ ճանաչված հայ նշանավոր երգիչը[53]։

Վերջապես Հայաստանում սույն պատմաշրջանում անգամ բարձր մտավորականության ներկայացուցիչները հորինել են ոչ միայն եկեղեցական, այլև աշխարհիկ երգեր, թեև սրանցից լոկ հատուկենտ նմուշների խոսքերն են միայն հասել մեզ, ինչպես, օրինակ, Դավիթ Քերթողի՝ Տիգրան Որվանդյանին նվիրված տաղը, որից մի քանի տող բերում է Անանուն մեկնիչը[54], և կամ Դավթակ Քերթողի՝ աղվանից Ջևանշեր իշխանի եղերական մահվան առթիվ հորինած նշանավոր «Ողբը», որ բերում է Մովսես Կաղանկատվացին[55]։

---

48 Ստեփաննոսի Սիւնեցւոյ, *Մեկնութիւն քերականին*, նշվ. հրատ., էջ 193։

49 *«Կանոնագիրք Հայոց» (ձեռագրերի համեմատությամբ խմբեց Ա. Ղլտճեան), Թիֆլիս, 1913, էջ 128։*

50 Յովհան Մամիկոնյան, *Պատմութիւն Տարօնոյ*, նշվ. հրատ., էջ 156—157։

51 Ա. Շահվերդյան, *Հայ երաժշտության պատմության ակնարկներ*, Երևան, 1959, էջ 67—68։

52 Ղ. Ալիշան, *Շնորհալի և պարագայ իւր*, Վենետիկ, 1873, էջ 88 (ուշագրավ է, որ Սարգսին Պարսկաստանում «Հոռոմ» են անվանած եղել, նրա քրիստոնյա լինելու պատճառով, ինչպես սովորություն էր այն ժամանակ)։

53 *Н. Тагмизян*, Теория музыки в Древней Армении, Ереван, 1977, стр. 35.

54 *Անանուն մեկնիչ քերականին* (տե՛ս *Н. Адонц*. Дионисий Фракийский и армянские толкователи, стр. 129).

55 *«Պատմութիւն Աղուանից, արարեալ Մովսէսի Կաղանկատուացւոյ», ի լոյս ընծայեաց Կ. Վ. Շահնազարեան, Փարիզ, 1860, էջ 354—359։*

Վաղ միջնադարում կիրառված երաժշտական գործիքների մասին մեզ գաղափար է տալիս աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը, որի հեղինակները բնագրում հանդիպող այլազան նվագարանների ասորական կամ հունական անվանակոչությունների փոխարեն օգտագործել են իրենց շրջապատին լավ ծանոթ հայկական անուններ, ինչպես՝ փանդիռ, քնար, սրինգ, ծնծղա, տավիղ, փող[56], ջնար[57], եղջյուր (կամ եղջրափող)[58], զանգակ[59], թմբուկ[60] և այլն։ Սրանց պետք է ավելացնել նաև Դվինի պեղումներից հայտնաբերված պարկապզուկի մնացորդները[61], Գառնիում գտնված ոսկորե սրինգը, ինչպես և Մամբրե Վերծանողի նկարագրած բազմափող սրինգը, որի կատարողին նա անվանում է «արուեստապետ»[62], այլև «Դաշանց թղթի» հիշատակությունները շեփորների ու (ջրահնչակ) երգեհոնների[63] մասին, որոնք այդ գրության համար օգտագործված պատմական հավաստի նյութերից են։ Հիշյալ գործիքների մի զգալի մասը հիմնականում օգտագործել են գուսանները, բայց տարբեր նվագարանների ոչ մեծ խմբեր այս կամ այն չափով ու ձևով գործածական են եղել բնակչության բոլոր խավերի կենցաղում։ Երաժշտությունը դպրոցում ուսուցանվող առարկաներից մեկն էր և ըստ Հովհան Օձնեցու վկայության, «պարտ է ուսումնասիրացն... նուագարանօք քնարահարու լինել երաժշտական հոգւոյն»[64], չխոսելով այն մասին, որ դեռևս պարզված չէ, թե հայ եկեղեցին այս ժամանակաշրջանում իրոք մերժել է գործիքային նվագի մասնակցությունը պաշտոներգության մեջ[65]։

Խոսելով հայ հոգևոր երաժշտության մասին՝ պիտի ասել, որ այն՝ IV դարի սկզբից ապրելով նախնական խմորման հարյուրամյա մի շրջան, գրերի գյուտի շնորհիվ բարձրանում է հայոց պրոֆեսիոնալ երգարվեստի աստիճանին, ու պատմաշրջանի վերջում, իր ժամանակի չափանիշով դուրս է գալիս զարգացման ամենալայն մայրուղիներից մեկը։ Հինգ դար ընդգրկող ձևավորման պատմական այդ ընթացքը, իր մեջ ունի մի շարք բարդ անցումներ ու կեռմաններ։ Ամբողջության մեջ այն գոյացնում է հիմնականում երկու խոշոր շրջափուլեր, որոնք սահմանագծվում են՝ հաջորդաբար՝ IV—VI դարերով (բարձրակետ ունենալով V հարյուրամյակը), և VII—IX դարերով (բարձրակետ ունենալով VIII հարյուրամյակի առաջին քառորդը)։ Հայ հոգևոր երգերաժշտության նախնական զարգացումը Հայաստանում, մինչև գրերի գյուտը, մի հարց է, որն իր գլխավոր կողմերով իսկ տակավին բավարար լուսաբանված չէ։ Քիչ ավելի կոնկրետանում են մեր պատկերացումները, երբ մոտենում ենք IV դ. կեսերին՝ քրիստոնեական ծեսի ու արարողության մեջ հայ սաղմոսերգության բյուրեղացման շրջանին։ Ինչպես ճիշտ նկատում է է. Վելեշը,

56 Մնաց, I, ԺԵ։

57 Նաւում, Գ.. 8։

58 Նեեմի, ԺԲ, 27։

59 Եյք, ԼԹ, 23։

60 Ծնն., ԼԱ, 27։

61 Կ. Ղաֆադարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, Երևան, 1952, էջ 178—180։

62 «Կորիւն վարդապետի, Մամբրէի վերծանողի և Դաւթի Անյաղթի մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833, էջ 42։

63 Ղ. Ինճիճյան, Հնախօսութիւն, հատ. Բ., Վենետիկ, 1835, էջ 253։

64 «Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցւոյ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1953, էջ 31։

65 Տե՛ս Վ. Հացունի, Եկեղեցական երաժշտության մասին, «Բազմավէպ», 1917, № 5, էջ 207—212։

քրիստոնեությունը ծագել է Հռոմեական կայսրության հեռավոր մարզերից մեկում, որի բնակչությունը բաղկացած էր արամեացիներից, կապադովկացիներից, հայերից ու հրեաներից։ Քանի որ քրիստոնեությունը սկզբնական շրջանում ժողովրդական կրոն էր, հակադրված տիրապետող գաղափարախոսությանը, ապա ուրեմն նոր պաշտամունքին կապված արվեստը ևս, բնականաբար, պետք է լիներ մեծ մասամբ տեղաբնիկ արվեստագետների գործունեության արգասիքը[66]։

Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց հետո մինչև հայերեն գրերի գյուտը հունական կամ ասորական կրթություն ստացած եկեղեցականների գործունեության ամենակարևոր բնագավառներից մեկն էլ եղել է ժողովրդի համար մատչելի «ընթերցվածների» ու աղոթքների, մասնավորապես, ժամանակի «հասարակաց աղոթքի» գլխավորագույն մասը կազմող սաղմոսների բանավոր թարգմանությունը, նույնիսկ եկեղեցում[67], որտեղ ասորերենով[68] թե հունարենով[69] կատարվող արարողություններից բնակչության լայն զանգվածները ոչինչ չէին հասկանում։ Անհրաժեշտ էր, որ հոգևորականները իմանային հայերեն և քարոզներն անեին հայերեն լեզվով[70]։ Բանավոր կերպով թարգմանված աղոթքները և, մանավանդ, սաղմոսները ժողովուրդը անգիր էր անում[71] ու երգում բնականաբար՝ հիմնվելով երաժշտական սեփական դարավոր փորձի վրա[72]։

Սաղմոսները հնուց ի վեր անգիր երգվել են ոչ միայն մեր մեջ, այլև հույնաց և ասորիների, և այսպիսով ստեղծվել են կանոնական աղոթքների «ռամկական» տարբերակները ևս, որոնց կատարումը եկեղեցում արգելում էր Լավոդիկեի ժողովի ԾԷ կանոնը[73]։ Նույն ժողովի ԺԵ կանոնը նաև արգելում էր ժողովրդին եկեղեցում մասնակցել սաղմոսերգությանը[74], և սակայն, չնայած դրան, սաղմոսները լայն ժողովրդականություն էին ստանում, որովհետև երգվում էին ոչ միայն եկեղեցում։ Հենց IV դարում Եվսեբիոս Կեսարացին Սաղմոսի մեկնության մեջ վկայում էր, թե սաղմոսները ժողովուրդը երգում է ամեն տեղ՝ քաղաքներում, գյուղերում և անգամ դաշտում, ոչ միայն հունաց, այլև «բարբարոսների» միջավայրում[75]։ Ու եթե Ղ. Փարպեցին էլ արձանագրում է, թե մեր մեջ, Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունից անմիջապես հետո, ինչպես մեծահասակներից, այնպես էլ դեռատի մանուկներից շատերը «սաղմոսում էին» հրապարակներում, փողոցում և անգամ տանը[76], ապա ուրեմն պարզ է, որ Հայաստանում նույնպես սաղմոսները մասսայաբար անգիր

---

[66] *F. Wellesz*, Byzantine Music (*Տե՛ս* Proceedings of the Musical Association, 1932,I).

67 Մ. Օրմանյան, *Հայոց եկեղեցին, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 33։*

68 *«Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն հայոց», էջ 13։*

69 *«Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն հայոց», Թիֆլիս, 1913, էջ 301։*

70 Լ. Խաչիկյան, *Փոքր Հայքի սոցիալական շարժումների պատմությունից, Երևան, 1951, էջ 15—16։*

71 *Մ. Օրմանյան, Հայոց եկեղեցին, էջ 33—34։*

72 *Հմմտ.՝* Կոմիտաս, *Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, Երևան, 1941, էջ 105։*

73 *Տե՛ս «Կանոնագիրք հայոց» (աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի), հատ. Ա, Երևան, 1964, էջ 240։*

74 *Նույն տեղում, էջ 232։*

75 *Տե՛ս* Վ. Հացունի, *Պատմություն հայոց աղոթամատույցին, Վենետիկ, 1965, էջ 16։*

76 *«Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն հայոց», էջ 17։*

Երգելու սովորույթը գալիս էր հնուց և, գոնե IV դարի կեսերից կենցաղում արմատացել էր արդեն։ Այսպիսով, Հայաստանում գրերի գյուտից էլ առաջ գոյություն ուներ քրիստոնեական պաշտամունքային բնագրերի եղանակավորման հայկական ազգային մի ուղղություն, որ ծագելով, ձևավորվել էր ժողովրդի ընդերքում։ Ինչ վերաբերում է պաշտոնական եկեղեցու ներկայացուցիչներին, ապա նրանք ևս, պաշտամունքային արարողությունը ստիպված կատարելով օտար լեզուներով, առարկայականորեն գեթ այն ծառայությունը մատուցեցին, որ Հայաստանը մի ամբողջ դար անմիջականորեն հաղորդակցվեց ասորական և հունական հոգևոր երգարվեստի փորձին։ Այդ հաղորդակցությունը շարունակվեց հետագա դարերում ևս, բայց արդեն բոլորովին նոր հիմքերի վրա։

Գրերի գյուտից անմիջապես հետո, Սահակ Պարթևի ու Մեսրոպ Մաշտոցի, ինչպես և նրանց ավագ աշակերտների ջանքերով թարգմանվում են Աստվածաշունչն ու պաշտամունքային գրքերը (գլխավորապես հունարենից)[77], որով ծեսն ու արարողությունը հայանում, բարեկարգվում և շուտով ճոխանում է[78]։ Հենց այս ժամանակ էլ, բնականաբար, անհրաժեշտ է դառնում ծեսի ու արարողության նաև երաժշտական կողմի բարեկարգման գործը, որը և գլուխ են բերում դարձյալ Սահակն ու Մաշտոցը, եկեղեցական երաժշտության հիմքում դնելով հայոց ավանդական ձայնեղանակները, ուսուցանելով դրանք աշակերտներին[79]։ Եկեղեցին նույնիսկ տարբերայնորեն սեփականում է սաղմոսերգության վերոհիշյալ ժողովրդաազգային ուղղությունը։ Ծագում է հայոց հոգևոր ինքնուրույն երգը[80], և այդ կապակցությամբ լիովին գիտակցված եռանդուն ջանքեր են ի գործ դրվում՝ պրոֆեսիոնալ նորաստեղծ երգարվեստն ազգային ձևերի մեջ զարգացնելով, նրա տեխնիկագեղարվեստական մակարդակն ասորականի և հունականի աստիճանին բարձրացնելու նպատակով։ Ինքնուրույն և թարգմանական հարուստ գրականության միջոցով տակավին V—VI դդ. գիտելիքների զգալի պաշար է կուտակվում նաև երաժշտության տեսության առումով։ Ի լրումն ձայնեղանակների կարգավորության՝ մշակվում են ուսմունքներ ձայնի[81] և ներդաշնակության հենքի մասին[82]։ Ազգային նոր դպրոցներում ջանասիրաբար յուրացվում է քերականության արվեստը։ Լայնորեն մեկնաբանվում են՝ տառի, վանկի, խոսքի և նախադասության կատեգորիաների՝ ինչպես և կետադրության վերաբերյալ մի շարք դրույթներ, որոնք մեծապես նպաստում են նաև երաժշտաբանաստեղծական արվեստի մետրառիթմիկ կողմը, և առհասարակ երգերում ու ասերգերում խոսքի ու երաժշտության փոխկապվածությունը տեսականորեն իմաստավորելուն[83]։ Նույնիսկ երաժշտագեղագիտական միտքն է կազմավորվում, եկեղեցական ու աշխարհիկ

77 Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, Երևան, 1941, էջ 56 և 76։

78 Ն. Թահմիզյան, Երաժշտությունը հին և միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1982, էջ 10։

79 Տե՛ս «Մեսրոպ Մաշտոցն ու հայոց հոգևոր երգարվեստը», «Բանբեր մատենադարանի», № 7, Երևան, 1964, էջ 177։

80 Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա, էջ 477—478։

81 Տե՛ս «Ձայնի մասին ուսմունքը հին և միջնադարյան Հայաստանում», «Բանբեր մատենադարանի», № 5, Երևան, 1960, էջ 43։

82 Տե՛ս «Ներդաշնակության հենքի մասին ուսմունքը միջնադարյան Հայաստանում», ՊԲՀ, Երևան, 1966, № 1, էջ 75։

83 Նույնը պետք է ասել՝ առոգանության և տաղաչափության վերաբերող դրույթների կապակցությամբ ևս, մեկ վերապահումով. վերջիններս չէին արտացոլում հայոց լեզվի յուրահատկությունները, չնայած դրան, օգնում էին դպրոցականներին՝ տեսականորեն պատրաստվելու։

մտածողության երկու ուղղություններով[84], որ արդեն ինքնին ցույց է տալիս երգարվեստի խնդիրների գիտակցման աստիճանը։ Աչքաթող չեն արվում նաև երգարվեստի տեխնոլոգիայի հարցերը. Թարգմանվում են Եփրեմ Ասորու հռչակված «կցուրդները»[85] (առանց, սակայն, դրանք պաշտոնական ժամերգության մեջ մտցնելու)։ Հատուկ նպատակամետությամբ ուսումնասիրվում են հունական «կցուրդները» կամ τροπάριον կոչված երգերը, անգամ ստեղծվում են հունաց մեջ տարածված մի քանի ավարտուն երգերի՝ ինչպես, օրինակ՝ «Փառք ի բարձունս»-ի և «Լույս զուարթ»-ի հայկական տարբերակները[86] և այլն։

Միաժամանակ, հենց նշված ձևերը հայկական ազգային մելոսի հիման վրա կիրառելու ձգտումով, հայ պրոֆեսիոնալ նորաստեղծ արվեստի մշակները լայնորեն օգտվում են ժողովրդական ու գուսանական երաժշտության մեջ դարերով կուտակված լեզվաոճական և այլ հարստություններից։ Արդեն հայկական ավանդական ձայնեղանակները դնելով հոգևոր երաժշտության հիմքում, նրանք ամենակարևոր քայլն են անում այդ ուղղությամբ։ Որովհետև հիշյալ ձայնեղանակների շնորհիվ ժողովրդագուսանական արվեստից հոգևոր երգին անցել են ոչ միայն երաժշտության լադային հիմքն ու տիպականացված մեղեդիների ծավալման հիմնական սկզբունքները, այլև մեղեդիական կոնկրետ դարձվածքներ ու նույնիսկ քիչ թե շատ ամբողջական մեղեդիներ։ Բացի դրանից, եկեղեցականներն այս շրջանում աշխարհիկ արվեստից փոխ են առնում մի շարք ձևեր ևս, ինչպես՝ «կրկնակով» կամ «դարձով» երգի ձևը, «հանկերգ-կրկներգի» ձևը, ապա և՝ հենց երգայնության հասնելու հնարանքները։ Սակայն այս բոլոր կողմերից ներհոսող տարրերը չէին հանգեցնի որևէ օրգանական արդյունքի, եթե հայոց հոգևոր երգարվեստը չունենար զարգացման իր ներքին խթանը։ Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ հայ պրոֆեսիոնալ երգարվեստի օրինաչափ զարգացումը զուտ երաժշտական տեսակետից, պայմանավորված է եղել՝ երգելու համար որպես հիմք վերցված գրական խոսքի նկատմամբ հանդես բերվող վերաբերմունքի աստիճանական ու հետևողական խորացմամբ։ Որովհետև այդ խորացումը գործնականում իրացվել է՝ երգերում երաժշտության կատարած դերի աստիճանական մեծացման միջոցով[37]։

Տվյալ ժամանակաշրջանում հայ հոգևոր երգի հեղինակներն են, նախ՝ Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևը և ապա՝ նրանց ավագ ու կրտսեր աշակերտները։ Մեսրոպ Մաշտոցը հորինել է ապաշխարության շարականները, իսկ Սահակ Պարթևը՝ Ղազարու Հարության, Ծաղկազարդի և Ավագ շաբաթվա երգերը[88]։ Ցավոք, սահակ-մեսրոպյան ավագ աշակերտների երաժշտաբանաս-

---

84 Տե՛ս «Էջեր հայկական վաղ միջնադարյան երաժշտական գեղագիտությունից», (Լրաբեր հաս. գիտ.), 1961, № 2, էջ 49։

85 Տե՛ս «Կցուրդք Ս. Եփրեմի խորին Ասորւոյ», Վիեննա, 1957, էջ Ժէ։

86 Վ. Հացունի. Պատմութիւն հայոց աղօթամատոյցին, Վենետիկ, 1965, էջ 178—180։

87 Զարգացման այդ ներքին խթանն էապես կապված է նույնիսկ այն հինավուրց դրույթին, որի համաձայն՝ երգում առաջնայինը խոսքն է, իսկ երաժշտությունը՝ այն լսելի դարձնելու միջոցը միայն։ Երգարվեստի պատմական զարգացմամբ, սակայն, այդ դրույթը գործնականում, մի շարք դեպքերում, վերածվում է իր հակադրության. եղանակվող խոսքին ցույց տրվող վերաբերմունքն այնքան է խորանում և, դրանով իսկ, երգերում հենց երաժշտական բաղկացուցչի դերն այնքան է մեծանում, որ ձևագոյացման առումով գրական տեքստի նշանակությունը մղվում է ետին պլան։

88 Տե՛ս «Բանբեր մատենադարանի», № 7, Երևան, 1964, էջ 184։

տեղծական գործունեության վերաբերյալ կոնկրետ տեղեկություններ բոլորովին պահպանված չեն, չնայած ընդհանուր առմամբ հայտնի է, որ նրանց մեջ ևս եղել են երաժիշտներ[89], որոնցից այստեղ հիշատակելի է գեթ Երեմիա Սարկավագապետը։ Փոքր-ինչ ավելի որոշ են պատկերացումները կրտսեր աշակերտներից մի քանիսի մասին։ Այսպես, միջնադարից եկող մի ամբողջ շարք տեղեկությունների համաձայն, Ստեփաննոս Սյունեցի Ա-ն հորինել է ավագ օրհնության մի քանի շարականներ[90], Մովսես Խորենացին՝ Ծննդյան, Հարության, Տեառնընդառաջի և այլ տոների վերաբերող շարականներ[91], Հովհան Մանդակունին՝ նույնպես Հարության, Տեառնընդառաջի, այլև նահատակաց նվիրված և այլ երգեր[92], Գյուտ Արահեզացին՝ արևագալի (հին) կանոնն ու քարոզը[93] և այլն։ Այսպիսով պարզ է, որ կրտսեր աշակերտների անվան հետ կապված շարական երգերի մեծագույն մասն իրոք ստեղծվել է V դարում։ Այդ, ինչպես և Սահակ-մեսրոպյան շարականների քննությունը ցույց է տալիս, որ նշված հարյուրամյակում հայ հոգևոր երաժշտության բնագավառում ձեռք բերված ստեղծագործական կարևորագույն նվաճումը Ս. Գրքի սաղմոսներից և օրհներգություններից հետո որպես հավելված կատարվող փոքրածավալ «կցուրդ» տիպի երգերի ծաղկումն է՝ հայ ազգային հողի վրա։ Դրանց կատարումը եկեղեցում մինչև VIII դարն ազատ է եղել, որով դրանք անկաշկանդ ծավալվել ու զարգացել են։ Հաղթահարելով սաղմոսների եղանակներին հատուկ որոշ միօրինակությունն ու կաղապարյալ եղանակավորման բնույթը՝ հայ երգիչներն իրենց ինքնուրույն «կցուրդներում» ջանացել են հասնել եղանակների երգայնության (հոսունության), հուզական առավել հագեցվածության, ջերմության, հոգեբանորեն առավել տարանջատված իմաստավորման ու վառ կերպարայնության։ Եվ հասել են այդ ամենին, ինչպես խմբական (միաձայն), նույնպես և միայնակ (սոլո) կատարման համար նախատեսված ստեղծագործությունների գծով։ Խմբական կատարման համար նախատեսված երգերն իրենց ծնունդով կապված են սաղմոսներին, ուստի և սաղմոսատիպ են անվանվում։ Նույնիսկ սաղմոսատիպ հնագույն երգերի մեղեդիներում, որոնք զուգորդվել են ազատ ոտանավորներով, արդեն կիրառված է երգայնության այն սկզբունքը, որը ժամանակի ընթացքում արմատանալով տիրապետող էր դառնալու։ Այս տիպի երգերի մի հիանալի նմուշ է Մեսրոպ Մաշտոցի «Ջրղեղման իմոյ» շարականը։ Սաղմոսատիպ երգերից ծագում են հիմնային բնույթի ավելի զարգացած ստեղծագործությունները, որոնց եղանակները զուգորդվելով արդեն տաղաչափված ոտանավորների հետ, իրենք ևս աչքի են զարնում կուռ ռիթմա-ինտոնացիայով։ Միայնակ կատարման համար նախատեսված երգերում ազատ կիրառվել է գրական խոսքի առանձին վանկերը երկարաձգելու և զարդոլորելու հինավուրց հնարանքը։ Այս երգերից հնագույնները նկատվում են Սահակ Պարթևի ստեղծագործություններում, ինչպես օրինակ՝ «Ահաւոր ես

---

89 Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961, էջ 27—28։*

90 *Տե՛ս* Մ. Չամչեանց, *Պատմութիւն հայոց, հ. Ա, Վենետիկ, 1784, էջ 780։*

91 *Տե՛ս* Գր. Տաթևացի, *Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 637։*

92 *Տե՛ս* Բ. Սարգսյան, *Քննադատութիւն Յովհան Մանդակունւոյ եւ իւր երկասիրութեանց վրայ, Վենետիկ, 1895, էջ 35։*

93 Մ. Քեշիշյան, *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Զմմառի վանքի մատենադարանին, Վիեննա, 1964, էջ 73։* Հ. Տաշյան. *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց, Վիեննա, 1895, էջ 516 և 689։*

Թագաւորս գեղեցիկ շարականը,— և իրենցից ներկայացնում են կառուցվածքային երկարաձիգ փոքրածավալ գործեր, որոնցում դեռևս պարզ զգալի է՝ ձևավորման տեսակետով գրական խոսքի կատարած որոշիչ դերը։ Սրանցից հետագայում առաջանում են հանկարծաբանական երկարաձիգ ավելի ծավալուն երգեր, որոնցում երաժշտական բաղկացուցիչը ձևավորման առումով ինքնաբավ է արդեն։

Հայոց հոգևոր ինքնուրույն երգի զարգացման խնդիրները արծարծվում էին, անշուշտ, Սահակ-մեսրոպյան դպրոցներում, որոնցից կարևորագույնը, V դարում, Վաղարշապատի վարդապետանոցն էր, որ գտնվում էր երկրի կենտրոնում՝ «ի կայս Թագաւորացն եւ քահանայապետացն»[94]։ Պետք է նկատել, սակայն, որ V դարի հայ մշակութային գործիչների մեծ մասն իր բարձրագույն կրթությամբ կապված էր ասորական, մանավանդ հունական կենտրոններին, և սա՝ նշված հարյուրամյակում հայ պրոֆեսիոնալ երգարվեստի թռիչքը պայմանավորող ազդակներից մեկն էր անկասկած։ Հետագայում բոլոր միջոցները ձեռնարկվեցին բարձրագույն կրթության գործը հայրենիքում հուսալի հիմքերի վրա դնելու համար։ VI դարում հայ հոգևոր երգաստեղծության մեջ չենք հանդիպում ոճականորեն կայունացած մի նոր երևույթի։ Այն՝ ներքին նոր կուտակումների ու արտաքին նոր մերձեցումների և պատվաստումների ժամանակաշրջանն էր, այն դարը, երբ Բյուզանդիան իր մշակութային դեմքը վերջնականապես դարձրեց դեպի քրիստոնյա Արևելք[95], իսկ հայկական հոգևոր կյանքն իր հունաբան հոսանքով, «փիլիսոփաներով», «քերթողներով» ու «ճարտասաններով» առավել սերտորեն կապվեց հելլենաբյուզանդականին[96]։ Հայաստանում ուշադիր հետևում են՝ «կացուրդի» կամ «կանդակի» բյուրեղացմանը բյուզանդական երաժշտության մեջ, ի մոտո ծանոթանում են հույն երաժշտաբանաստեղծներից թերևս ամենամեծի՝ Ռոմանոս Երգեցողի ստեղծագործությանը[97], և որ նվազ կարևոր չէ՝ լուրջ աշխատանքներ են նախաձեռնում բարձրագույն կրթության կատարելագործման ասպարեզում։ Այս ժամանակ է, որ Եզրաս Անգեղացին «զդասս ճարտասանիցն բազմացուցանէր»[98], Ներսես Բ Բագրևանդացին հատուկ ջանքեր էր գործադրում ուսման և կրթության կենտրոնների ծաղկման համար[99], և իրոք փայլում էին Սյունյաց դպրոցները։

Այս նախաձեռնումներին հետևեցին արդյունքները։ Հաջորդ VII դարասկզբից հայ մշակութային կյանքում ծայր առավ վերելքի երկրորդ մեծ շրջանը։ Այս հարյուրամյակում շարունակեց փայլել Սյունյաց վարդապետանոցը (մանավանդ Մաթուսաղայի ուսուցչապետության շրջանում), բայց նրա հետ մեկտեղ ծաղկեցին Արշարունյաց կամ Երասխաձորի «Վարդիկ հայր» դըպրոցն ու Շիրակի Դպրեվանքը, ըստ բոլոր տվյալների՝ Կոմիտաս Աղցեցու հոգատարության շնորհիվ, որով բարձրագույն կրթություն ստանալու ծարավի հայ պատանիներն այլևս պետք չունեին հեռագնաց ուղևորությունների։

---

94 Կորյուն, *Վարք Մաշտոցի*, էջ 58։

95 Н. Адонц, *նշվ. աշխ.* (տե՛ս առաջաբանը, էջ VII—XIV)։

96 Հ. Մանանդյան, *Հունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները*, էջ 233։

97 Տե՛ս Ն. Թահմիզյան, *Գողիկ Այրիվանեցին և հայ բյուզանդական երաժշտական հարաբերությունները*, «Բանբեր համալսարանի», Երևան, 1968, № 2։

98 Սանփանեոս Ասողիկ, *Պատմութիւն Տիեզերական*, Պետերբուրգ, 1885, էջ 82։

99 Մ. Օրմանյան, *Ազգապատում*, § 37Լ։

Երաժշտության տեսությունը Հայաստանում հարստացավ հնչականության (ակուստիկայի) մասին ուսմունքով[100], իսկ գեղագիտությունը՝ Մովսես Քերթողի գաղափարներով[101]։ Երգաստեղծության բնագավառում Կոմիտաս Աղցեցու[102] բարձրարվեստ «Անձինքն» է, որ նշանավորում է խոր տեղաշարժերի սկիզբը։ Դրական վարպետ չափածո խոսքով, դրան համապատասխանող վառ մեղեդիով աչքի ընկնող այդ ստեղծագործությունն ունի «կացուրդ» կամ «կոնդակ» (κοντάκιον) կոչվող ավելի բարդ մի ժանրի բոլոր հատկանիշները։ Սակայն, լրիվ ազգայնացված և նույն ժամանակաշրջանի բյուզանդական կոնդակների համեմատությամբ նույնիսկ ավելի երգայնացված մի գործ է սա, որ նոր մակարդակ է ստեղծում հայ հոգևոր արվեստում և զարգացման նոր խթաններ հաղորդում նրան։ Ստեղծագործական ասպարեզ են դուրս գալիս ուրիշ երգահաններ ևս՝ Սահակ Ձորոփորեցին, որ հորինել է խաչի ու եկեղեցվո շարականների մեծ մասը[103]. Անանիա Շիրակացին և Բարսեղ Ճոնը, որոնք հորինել են Հարության, Համբարձման, Հոգեգալստյան, Ծննդյան ու եկեղեցական մի քանի այլ տոների նվիրված երգեր. նույնիսկ աշխարհականներ, որոնցից է Վարազտիրոցի որդի Աշոտ Բագրատունին, որի երգած մեկ շարականը՝ «Ջորս ըստ պատկերի»[104], կանոնացրել է եկեղեցին։ Այս շրջանում հայկական հոգևոր ինքնուրույն երգերի հորինումն ու կատարումը եկեղեցում դեռևս ազատ լինելով, դրանք այնքան են բազմանում, որ հարկ է զգացվում հատկապես զբաղվել ծեսի ու արարողության հարցերով։ Դա մասամբ արել է տակավին Եզր Փառաժնակերտացին, բայց ավելի՝ Ներսես Գ. Իշխանցին, որ եկեղեցում նոր երգերի կատարման ազատությունից բխող անպատեհությունները կանխելու նպատակով Շիրակի Դպրեվանքի առաջնորդ Բարսեղ Ճոնին հանձնարարել է ստեղծված շարականներից լավագույններն ընտրելով կանոնացնել[105]։ Ըստ եղած տվյալների՝ Բարսեղ Ճոնը եկեղեցու կողմից պաշտոնապես ընդունված հոգևոր ինքնուրույն երգերի առաջին ժողովածուն է կազմում, որ և կոչվում է «Ճոնընտիր»։

Այս միջոցառումները սակայն, ոչ միայն չեն խանգարում, այլև նպաստում են հայոց մասնագիտացված երգաստեղծության զարգացմանը, որի բարձրացող ալիքները հասնելով մինչև VIII դարի առաջին քառորդը, հանգեցնում են լուրջ արդյունքների։ Նախ ավելի ևս բարձրանում է մի քանի վարդապետանոցների՝ Սյունյաց, Այրիվանքի կամ Գեղարդա, ինչպես և Մաքենոցաց դպրոցների մակարդակը (հատկապես «Հարանց հայր» Սողոմոնի ուսուցչապետության տարիներին)։ Կարելի է ասել, որ հիշյալ և նման դպրոցներում աշակերտներին տրվում էր ոչ միայն ընդհանուր, այլ երբեմն նաև մասնագիտական թեքումով բարձրագույն կրթություն։ Ծեսի, արարողության խնդիրները Հովհան Օձնեցու կողմից արժանանում են մի նոր լուսաբանության՝ իր «Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ» և այլ գրվածքներում։ Ստեփաննոս Սյունեցի Բ-ի նախա-

---

100 Տե՛ս Ն. Թահմիզյան, Մի էջ հայկական վաղ միջնադարյան երաժշտական տեսությունից. «Բանբեր մատենադարանի», № 5, էջ 43, 76։

101 Տե՛ս «Մովսէսի Քերթողահաւրն Յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ», «Անահիտ», 1935, № 1—2, էջ 30։

102 Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961, էջ 53։

103 Գր. Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 637։

104 «Հաւաքումն Պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի», Վենետիկ, 1862, էջ 71։

105 Նույն տեղում, էջ 69, նաև՝ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն, էջ 61—62։

ձեռնությամբ կրկին. վերակարգավորվում են հայոց ձայնեղանակները, ըստ ութ-ձայնի համաքրիստոնեական նորագույն տեսության[106], սկզբունքորեն ընդունվում է եկեղեցական միևնույն տոնին վերաբերող 8—9 երգերից բաղկացած «կանոնի» ժանրը[107], ծագում է խազագրության արվեստի գաղափարը[108], ձևավորվում են գեղագիտական ավելի խորիմաստ դրույթներ։ Երգաստեղծության ազգային ավանդների հետագա հարստացման գործին, բացի Հովհան Օձնեցուց (որ հորինում է ավագ տոներին վերաբերող մի շարք շարականներ), մասնակցում են Ստեփաննոս Սյունեցի Բ-ն, Գոզիկ Այրիվանեցին, Սահակադուխտը և Խոսրովադուխտը։ Վերջիններս, ի հակադրություն բյուզանդացի նրամիշտների, որոնց ստեղծագործության մեջ պատկերամարտության հետևանքով շուրջ հարյուրհիսունամյա մի ընդհատում էր առաջացել Ռոմանոս Երգեցողի հարթած ճանապարհին, Հայաստանում առանց որևէ ընդհատման զարգացրին երգեցողության արևելյան քրիստոնեական հեռանկարային ուղղությունը, հորինելով մի ամբողջ շարք մեղեդիներ, ստողոգիներ, առավոտերգեր և խազգրքերում ամփոփված զարդոլորուն (մելիզմատիկ) տիպի նման շատ գործեր»[109]։ Երգեցողության նշված ուղղությունը, որ V դարից հետո իր երկրորդ ծաղկումն էր ապրում Հայաստանում, ազդեց նաև շարականների վրա, ազատ անդրադարձում գտնելով, օրինակ, Խոսրովադուխտի «Զարմանալի է ինձ» գեղեցիկ գովքում։ Այն իր եռամաս ձևով, երաժշտական երկու տարբեր թեմաների վրա հիմնված զարգացմամբ, լադային կազմով և մեղեդիական հարուստ հյուսվածքով, անկասկած կարող է մրցել ժամանակի ասորական կամ հունական հոգևոր ամեն մի երգի հետ։

VIII դարի երկրորդ քառորդից, Հայաստանի քաղաքական ու տնտեսական ծանր իրադրության պատճառով, խափանվում է հայոց երաժշտամշակութային կյանքի առաջընթացը։ Նույնիսկ IX դարը, գոնե առաջին հայացքից, հարուստ չէ երևույթներով, չնայած պարզ է, որ այն կարևոր նշանակություն ունի ինչպես նախորդ նվաճումների ամրապնդման, նույնպես և հաջորդ (X դարից սկսվող) վերելքը նախապատրաստելու առումով։ Դատելով Աղթամարի և մանավանդ Սևանի ու Տաթևի դպրոցների վկայից՝ հետևողականորեն կատարելագործվում էր ուսման և կրթության գործը վարդապետանոցներում։ Տաթևի դպրոցը Ստ. Օրբելյանի վկայությամբ, 896 թ. լեցուն է եղել արդեն «ծովամատույց փիլիսոփայիւք երաժշտական երգոց»[110]։ Սևանում Մաշտոց Ա. Եղիվարդեցի կաթողիկոսը կարգավորում է հայոց գլխավոր ծիսարաններից մեկը՝ Մաշտոցը։ Երաժշտական կյանքում լայնորեն տարածվում և ընձյուղում է ութ ձայնի դրությունը։ Արվում են խազագրության առաջին փորձերը։

---

106 Ստեփաննոս Օրբելյան, *Պատմութիւն նահանգին Սիսական*, Թիֆլիս, 1910, էջ 131—144։

107 Մ. Աբեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, գիրք Ա, էջ 483—484։

108 Ռ. Աթայան, *Հայկական խազային նոտագրությունը*, Երևան, 1959, էջ 76—77։

109 Տե՛ս Ն. Թահմիզյան, *Գոզիկ Այրիվանեցին և հայ բյուզանդական երաժշտական կապերը*, «Բանբեր Համալսարանի», 1968, № 2։

110 Ստ. Օրբելյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 226։

6. ԹԱՏՐՈՆ

Միջնադարյան թատրոնն ամենաթատերայինն է բոլոր ժամանակների թատրոններից, նրանով, որ ազատ է եղել գրված խոսքի, որպես տիրապետող ուժի, իշխանությունից, որ իր և նյութը, և ձևը վերցրել է ոչ միջնորդաբար, այլ ուղղակի կյանքից։ Սա միջնադարյան թատրոնի և ուժն է, և թուլությունը. ուժը՝ բեմական երևակայության և թուլությունը՝ բանաստեղծական երևակայության առումով։ Միջնադարյան դերասանները գուցե եղել են մեծ իմպրովիզատորներ, և դրանով իսկ նրանց արվեստը կենսունակ էր իր ժամանակին։ Միջնադարյան թատրոնը հարուստ, բազմաբնույթ ու բազմաժանր է եղել։

Վաղ միջնադարյան Հայաստանում թատերական զվարճալիքները, ըստ պատմական ավանդույթների, սկսվում են նախարարական խնջույքներից ու խրախճանքներից։ Նախարարական և թագավորական խնջույքները եղել են երգի, պարի, խաղի, առակների, զրույցների ու վեպերի հորինման և ավանդման ասպարեզ[111]։ Մեզ հայտնի է Խորենացու ակնարկը, որ Արշակունյաց տան վեպը հորինվել է «ի գինարբուս և յերգս վարձակաց»[112]։ Այս երևույթը թատրոն չէինք անվանի, եթե չունենար պրոֆեսիոնալ նկարագիր։ Խնջույքների դահլիճներում պատմել, երգել ու խաղացել են ոչ թե խնջույքի մասնակից նախարարներն ու իշխանները, այլ «արուեստականք» կոչվող և խնջույքը զարդարող գուսաններն ու վարձակները։ Արուեստական բառը, ըստ Մ. Աբեղյանի, գուսան բառի հոմանիշն է[113]։ Այդ մասին է հուշում ամենահին վկայությունը. «դնել առաջի նմա խորտիկս և տալ նմա գինի, և ուրախ առնել զնա արուեստականօքն»[114]։

Խոսքն այստեղ երաժիշտ գուսանների մասին է։ Բայց բառի իմաստը դրանով չի սահմանափակվում։ «Արուեստական» նշանակել է նաև «ճարտար արուեստագէտ», «առաքինի, բարեպաշտ» (թերևս նկատի է առնվում կրթվածությունը), «նենգաւոր»[115]։ Համադրելով այս իմաստները և նկատի ունենալով բառի հետ ունեցած կապը, թվում է, «արուեստական» բառը կարելի է հասկանալ իր գործին, արվեստին կատարելապես տիրապետող մարդ։ Բառի ամենաստույգ իմաստն է (եթե ելնենք արմատի՝ «արուեստ» բառի իմաստից) «Ճարտարութիւն, մտաւոր կամ ձեռական արհեստ»[116]։ Ուշագրավն այն է, որ հայկական միջնադարում եղել է ոչ միայն կատարողական արվեստի պրոֆեսիոնալիզմի ըմբռնումը, այլև հասկացությունն արտահայտող տերմինը։

Մյուս բառերը «խնջույք» և «ժողով» բառերն են։ Դրանց միջնադարյան իմաստը էապես տարբեր է այսօրվա իմաստից։ Ըստ Մ. Աբեղյանի բացատրության. «Խնճոյք» կամ «խնջոյք» նշանակում է ընդհանրապես որևէ հանդեսի

---

111 Տե՛ս Վ. Հացունի, Ճաշեր և խնջույք հին Հայաստանի մեջ, էջ 255 և հետ։

112 Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Բ, էջ 193։

113 Նույն տեղում։

114 Փավստոսը պատմում է, որ Արշակի սենեկապետը՝ Դրաստամատը, այցելում է իր թագավորին՝ Անհուշ բերդում և գուսաններ է բերում նրան թեկուզ մի քանի ժամով զվարճացնելու համար։ Կարճատև ուրախությունը դառնացնում է Արշակին, և նա այդտեղ էլ ինքնասպան է լինում։

115 Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. Ա, 1971, էջ 332։

116 Նույն տեղում։

համար հավաքված, ժողովված բազմություն, ժողովք, իսկ մասնավորապես «ուրախութեան խնջոյք»—ուրախության սեղան... Ամենահին ժամանակներից խնջույքին համանշանակ է եղել «ժողովք» բառը[117]։ Իսկ Հ. Աճառյանը բերում է բառի ամենահին վկայություններից մեկը Ագաթանգեղոսից, խնճոյք այստեղ նշանակում է «հանդիսականների բազմութիւն»[118]։

Այսպիսով, միջնադարյան թատերական խաղահրապարակի նախնական տեսակներից մեկը պալատական խնջույքների սրահն է։ Անհրաժեշտ է հիշել, որ փոքրասիացի հույն դերասանները նույնպես «Թաքսուհիները» ներկայացրել են թագավորական ճաշկերույթի վերջում։ Սա, հավանաբար, շատ հին ժամանակներից եկող սովորություն է։ Այդ խնջույքները, պետք է կարծել, եղել են բազմամարդ, շքեղ ու հանդիսավոր։ Ինչպես նկարագրում է Վ. Հացունին, դահլիճում սեղաններն ու բազմոցները դասավորվել են պատերի երկայնքով, իսկ կենտրոնում գուսանների համար թողնվել է ընդարձակ տարածություն։ Երգը, խրախճանքն ու պարն սկսվել են ճաշկերույթից հետո։ Ներս են հրավիրվել գուսանները, վարձակներն ու կատակերգուները, մատռվակներն սկսել են գինի բաժանել շքեղ սափորներով, և սկսվել է անզուսպ ու շռայլ մի խրախճանք, ծափ, ծիծաղ, ոտքերի դոփյուն, երգ, պարերգակների խմբական պարեր, վարձակների կայթյուն, պագշոտ մնջախաղեր, խեղկատակություն, սրախոսություններ, պարկեշտությունից հեռու կատակներ և այլն։ Այստեղ էլ հորինվել կամ կրկնվել են նախնիների պատմությունները, գովերգվել նրանց քաջագործությունները։ Իսկ նախարարները, իշխանները, սեպուհներն ու ազատները, իրենց բարձերին նստած կամ թիկնած գինի են խմել, լսել ու դիտել, չխառնվելով գուսանների ու կատակերգուների խմբին։ Նրանք ունեցել են իրենց սիրելի գուսաններն ու վարձակները, իրենց երաժիշտներն ու ծաղրածուները։ Մեզ են հասել մեկ-երկու անուններ նրանցից։ Խորենացին հիշատակում է Բակուր Սյունյաց նահապետի Նազինիկ անունով վարձակին, որի պարով հափշտակվում է խնջույքի հրավիրվածներից մեկը՝ Տրդատ Բագրատունին և բռնությամբ խլում տիրոջից։ Խորենացու նկարագրածը[119], ըստ երևույթին, բնութագրական փաստ է, որ շատ բան կարող է ասել վաղ միջնադարի ֆեոդալական կենցաղի ու հոգեբանության մասին։

Վաղ միջնադարի հայ ֆեոդալ-ազնվականների կյանքն ու կենցաղը, ինչպես կռահում է Ն. Ադոնցը, նման է եղել IX—XI դդ. եվրոպական սինյորների կյանքին ու կենցաղին[120]. պատերազմներ արտաքին նվաճողների դեմ, ներքին փոխադարձ կռիվներ ու ասպատակություններ, իսկ խաղաղ միջոցներում՝ որսորդություն, խրախճանք, թատերային զվարճալիքներ[121]։

---

117 Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Բ, էջ 193։

118 Հ. Աճառյան, *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. Բ, 1973, էջ 130։

119 Խորենացի, *նշվ. աշխ.*, էջ 195—196։

120 Н. Адонц, *նշվ. աշխ.*, էջ 436—479։

121 Վ. Հացունի, *Ճաշեր և խնջույք...*, էջ 205։ Եվ այս ամենը գինու, շվայտության, ցոփության ու զգացմունքների ազատության հետ։ Նույնն է ասում Փավստոսի պատմածը Հուսիկի երկու որդիների՝ Պապի և Աթանագինեսի մասին. «ըմպէին անդ գինի բոզօք և վարձակօք և գուսանօք և կատակօք» (3, ԺԹ)։ Այս ակնարկը բառացի չպետք է հասկանալ, որպես թե հայ ֆեոդալ-ազնվականներն ու նրանց որդիները սեղանակից էին դարձնում վարձակներին, գուսաններին ու կատակերգուներին, այլ՝ գինի էին խմում երգ ու երաժշտություն լսելով, վարձակների պարը և կատակերգուների խաղը դիտելով։

Հետաքրքրական է, նաև բնութագրական Փավստոս Բուզանդի վկայությունը, որ Պապ Արշակունու սպանությունը տեղի է ունեցել խնջույքի պահին, գուսանների ներկայացումը դիտելիս. «Երբ սկսեցին խմել, ուրախության առաջին բաժակը մատուցեցին Պապ թագավորին, և իսկույն հնչեցին թմբուկներն ու սրինգները, քնարներն ու փողերը իրենց ներդաշնակ ձայներով։ Վահանավոր զորքին հրաման տվին, և մինչ Պապ թագավորը ուրախության գինին բռնել էր մատներով ու նայում էր գուսանների խմբին, մինչ ձախ ձեռքի արմունկին հենված մատներում բռնած ուներ ոսկե թասը, իսկ աջ ձեռքը դրել էր նրանի կոթին, որ կապած ուներ աջ ազդրին, մինչև բաժակը բերանն էր տարել, որ խմեր, իսկ աչքերով հառած նայում էր գուսանների զանազան խմբերին»[122]։ Հնարավոր չէ չհիանալ Փավստոսի նկարագրության ոճով և գեղարվեստականությամբ։ Պապի դիրքն ու դիմանկարը նախ թատերային է, հռոմեական զորավարի մոտ խնջույքի հրավիրված Պապը թիկնել է բազմոցին, ձախ ձեռքում գինու ոսկե գավաթը, աջ ձեռքը սրի դաստապանին, հիացած աչքը գուսանների բազմությանը։ Նույնքան թատերային է նրա անկման պատկերը. դավադիրներից մեկը նրա աջ ձեռքին է զարկում, մյուսը պարանոցին, «և գինին տաշտին և արիւնն պարանոցին նովաւ հանդերձ ի վերայ բաժակալ սկլտեղն անկանէր առ հասարակ»[123]։

Հետաքրքիր է, որ պատմիչը չի ասում, թե իր հերոսը երգ ու նվագ էր լսում միայն, այլ «նայէր», «աչօքն յառաջ կոյս պշուցեալ հայէր»[124]։ Ենթադրվում է, որ արուեստականները թագավորի առջև ինչ-որ տեսարան են խաղալիս եղել, ըստ երևույթին, բազմամարդ տեսարան, կամ պարզապես խաղացողների, նվագողների ու երգողների մեծ բազմություն է եղել խնջույքի սրահում. պատմիչը երկու անգամ կրկնել է՝ «պէսպէս ամբոխս գուսանացն»։ Իսկ ի՞նչ գուսաններ են եղել նրանք, «թմբկահա՞րք և սրնգահա՞րք, քնարահա՞րք և փողահա՞րք», ինչպես պատմիչն է ասում։ Այստեղ արդեն բախվում ենք քրիստոնյա հեղինակի պայմանական ոճին. նա առարկաները կոնկրետ անուններով չի կոչում, այլ օգտվում է Ս. Գրքի թարգմանության բառապաշարից ու ոճից[125]։ Գուսանների խաղը նկարագրելու այս ձևը կրկնում են ուրիշ հեղինակներ ևս։ Նրանցից մեկը Կարծեցյալ-Շապուհ Բագրատունին է, որ Փավստոսից մոտ վեց հարյուր տարի հետո Ս. Գրքի ոճով նկարագրում է Դերեն Արծրունու խրախճանքը[126]։ Խնջույքի սրահում խաղ ներկայացնողները կաքավում էին, այսինքն՝ պարում (կաքաւ նշանակել է մենապար, կաքաւել՝ մենապարել)[127]։

Նազինիկի դրվագը, ինչպես և այլ օրինակներ ցույց են տալիս, որ մենապարողները գերազանցապես եղել են կանայք, որ «կաքաւ» կոչված պարը շատ դեպքերում ունեցել է զգայական բովանդակություն։ Հնարավոր է, որ դա նման լիներ աարաբյուզանդական միմական պարերին, ինչպես ենթադրել են ուսումնասիրողները։ Եթե Տրդատը Նազինիկին նայելով «շամշելով վավա-

---

122 Բուզանդ *(աշխ. թարգմ., էջ 271—272)*։

123 *Նույն տեղում*։

124 *Այս հանգամանքի վրա ուշադրություն է հրավիրում Գ. Գոյանը (տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 269)*։

125 *Հմմտ. Յատն., ԺԸ, 22*։

126 *«Պատմութիւն անանուն զրուցագրի, կարծեցեալ-Շապուհ Բագրատունի», 1971, էջ 177*։

127 *Հմմտ. Հ.* Աճառյան, *Հայերեն արմատական բառարան, հ. Բ, 1973, էջ 563։* Այս *իմաստի տեսակետից պետք է մեկնել նաև կաքաւիչ, կաքաւանք, կաքաւաձև, կաքաւարան (հմմտ. Գ. Գոյան, հ. Ա, էջ 232—233,* Ս. Լիսիցյան, *հ. Ա, էջ 72—73) բառերը*։

շէր» կամ Պապը «աչօքն պշուցեալ հայէր», առանց նկատելու թիկունքից մոտեցող դավադիրների սուրը, պետք է մտածել, որ իրոք նրա տեսածը նման է Լղել Հռոմի անկումից հետո Առաջավոր Ասիայում, հատկապես Ասորիքում ու Բյուզանդիայում լայնորեն տարածված կանացի պարզուտ մենապարերին։

Միջնադարյան թատրոնի ու թատերական զվարճալիքների մյուս հավաքական կերպարը կատակերգուն է կամ, ինչպես այս հասկացության ամենահին վկայությունն է ասում՝ խաղակատակը։ Միջնադարյան կատակերգակ դերասանը, ինչպես հայտնի է, կրում է տարբեր ու համանման մի քանի անվանումներ՝ խեղկատակ, ծաղրակատակ, խաղակատակ, այպնակատակ, հացակատակ, կատակ, կատակերգու, ծաղրածու, կատակագուսան և այլն։ Այս անվանումները պետք է կարծել, որ ենթադրում են նաև որոշ դասային կամ տեսակային-ժանրային տարբերություններ։ Այստեղ հետաքրքիրը միջնադարյան կատակարարի հավաքական կերպարն է, առանց որի չի պատկերացվում ոչ պալատական խնջույքը, ոչ շուկան կամ տոնավաճառը, ոչ թատրոնը, ոչ ժողովրդական տոնախմբությունը։ Այս կերպարը հատկանշում է հասարակության ստորին խավերի վերաբերմունքը կյանքի հանդեպ և շատ դեպքերում ներկայանում է որպես ապագասակարգային կերպար։ Անհեթեթի, խենթակերպի, հիմարի, տարօրինակ մարդու կերպարն ընդհանրապես բնորոշ է միջնադարյան քաղաքին։ Սա կարգից ու օրենքից դուրս մարդ է. նրան չեն հարգում, չեն դատում ու պատժում, նրա հետ չեն կռվում, ծաղրում են, նրա արածի ու ասածի վրա ծիծաղում ու վարձատրում։ Կատակարարն ունի որոշակի սոցիալական ֆունկցիա՝ արթուն է պահում հասարակության առողջ բանականությունը։

Խաղակատակ բառի հնագույն և ինքնատիպ վկայություններից մեկը հանդիպում է Փավստոսի երկում։ VI դպրության Ը, Թ և Ժ գլուխները ներկայացնում են նովելանման պատմություն մի ստահակ հոգևորականի՝ Հոհան եպիսկոպոսի մասին։ Ըստ հեղինակի, սա պատմական անձ է՝ Փառեն կաթողիկոսի (348—352) որդին։ Ընչաքաղցությունը Հոհան եպիսկոպոսին տանում է խաբեության ու կողոպուտի ճանապարհով (ավազակին քահանա է ձեռնադրում և փոխարենը խլում նրա ձին, զենքերն ու հագուստը) և ի վերջո հասնում արքունիք։ Եվ եպիսկոպոսը դառնում է հայոց թագավորների խեղկատակը։

Ո՞վ է այս Հոհան եպիսկոպոսը, և ի՞նչ ավանդություն է արձանագրել Փավստոսը։ Ըստ երևույթին սա պայմանական դեմք է, խորհրդանշանական մի կերպար. Փառեն հայրապետի որդին թերևս բոլորովին էլ խեղկատակ չի դարձել։ Նրա կեղծ բարեպաշտությունն ու ընչաքաղցությունը մերկացնելու համար Փավստոսը (կամ զրույցի իսկական հեղինակը) հավանաբար բնութագրական մի զուգահեռ է ընտրել՝ խեղկատակությամբ՝ հարստացողի տիպը կամ հոգևոր պաշտոնից փախածի, սոցիալական այլ դիմակ հագածի, գուցե և իսկապես խեղկատակ դարձած մարդու տիպը։ Այն պրոցեսները, որ տեղի են ունեցել միջնադարյան Եվրոպայում XIII դարից (որը կոչում են «ժոնգլյորների ոսկեդարը»[128]), Արշակունյաց Հայաստանում արդեն եղել էին ու ավարտվել։

Իսկ ի՞նչ խեղկատակություն էր անում Հոհան եպիսկոպոսը։ Փավստոսի նկարագրության մեջ[129], թվում է, պետք է տեսնել հին կատակախաղային մի

---

128 Տե՛ս С. С. Мокульский, История западноевропейского театра, т. I, М., 1936, стр. 125.

129 Փավստոս Բուզանդ, Ժ։

տեսարան՝ մրեէ կենդանու դիմակով ներկայանալը։ Հոհան եպիսկոպոսը ներկայանում է ուղտի կերպարանքով և չորեքթաթ սողում թագավորների առջև՝ ծև զուղտու գձայն ածէր կառաչելով... ասելով, թե «ուղտ եմ ուղտ եմ, և պարքայի մեղս բառնամ... և թագաւորին զմուրհակս գիւղից կամ զագարակաց գրեալ և կնքել դնէին ի վերայ ողինն Հոհանու»։ Սա անպայման իրականությունից եկող տպավորություն է, լինի Փավստոսինը, թե վերցված ժողովրդական զրույցից։ Հեղինակը պատմում է պալատական խեղկատակի մասին, բայց նրա տպավորությունները, թվում է, ուրիշ տեղից են. հավանաբար, շուկայական կամ թատերական խեղկատակներն այս ձևով են դրամ խնդրել, ծաղրելով հոգևոր հայրերին, որոնք դրամով թողություն են շնորհել մարդկանց մեղքերին։ Սա ժողովրդական իրգիծանքից եկող մոտիվ է։

Պալատական թատրոնը հայկական միջնադարում երկար է գոյատևել և վերացել է հավանաբար վերջին թագավորների հետ։ Համենայնդեպս, Արծրունիների պալատական թատրոնը եղել է ծաղկյալ վիճակում։

Թատերական զվարճալիքների տեսակները և թատերական ժանրերը եթե ոչ բացարձակորեն միանման, ապա նույն բնույթի են և Բյուզանդիայում, և Ասորիքում, և Հայաստանում։ Այստեղ տարբերություններ կարող էին լինել միայն ընդհանուր ծավալների (մասշտաբներ), ոճական և այլ արտաքին հատկանիշների մեջ։ Բայց հայտնի է, որ Հայաստանում թատերական ներկայացումները գրեթե նույնքան բազմամարդ են եղել, որքան հարևան երկրներում։

Համեմատելով բյուզանդական, ասորական և հայկական թատերական միջավայրերը, հիմք կա ասելու, որ առաջավորասիական քաղաքակրթության ամբողջ ռեգիոնում գործ ունենք գրեթե նույն երևույթի հետ։ Այն, ինչ հայտնի է բյուզանդական և ասորական թատրոնների մասին, մասամբ վերաբերում է և Հայաստանին։ Իսկ այն, ինչ գտնում ենք մեզանում, անպայման առնչվում է նաև հարևան երկրների հետ։ Հայտնի է, որ շատ են եղել թափառող կրկեսային խմբեր, որոնք շրջել այցելել են ամբողջ Առաջավոր Ասիան, հյուսիսային Աֆրիկայի ափերը, հետագայում անցել են Արևմտյան Եվրոպա, կամ այնտեղից են ինչ-որ խմբեր եկել հարավ, ավելի ուշ շրջանում կամ սրանց նմաններն անցել են սլավոնական երկրներ, Ռուսաստան[130]։ Բայց մինչև արևմտաեվրոպական ֆեոդալիզմի զարգացման շրջանը, մինչև Կիևյան Ռուսիայի կազմավորումը, այս շփումներն ու ներթափանցումները տեղի էին ունեցել վաղ ֆեոդալիզմի երկրներում, երբ կրկեսային-թատերական ժանրերը ձեռք էին բերել համընդհանուր մի նկարագիր։

Համաձայն ընդհանուր տեղեկությունների, միջնադարում թատերական ներկայացումները, ինչպես և մարզական ու այլ տիպի խաղերը տեղի էին ունեցել ամսվա առաջին օրերին։ Այդ օրերը հին Հունաստանում, Հռոմում, Բյուզանդիայում, հետագայում՝ միջնադարյան Եվրոպայում կոչվել են կալենդներ (calendae)[131], իսկ հին և միջնադարյան Հայաստանում՝ «կալենդամ-

---

130 Այն կարծիքը կա, որ հին ռուսական ժողովրդական-հրապարակային թատրոնի դերասանները՝ սկոմորոխները, արևմուտքից են անցել Ռուսաստան։ Այդ կարծիքը մասամբ հերքված է (տե՛ս *А. А. Белкин,* Русские скоморохи, М., 1975, էջ 30—53)։ Բայց այդ հարցը հնարավոր չէ լուծել առանց իմանալու վաղ միջնադարյան աղբյուրները։

131 Տե՛ս *Е. Э. Липшиц,* Очерки истории византийского общества и культуры, М.—Л., 1961, с. 410—412.

սագլուխք»։ Ամսագլուխը կամ ամսվա առաջին օրը նշանավորվել է տոնախմբությամբ ու թատերական ներկայացումներով։ Բոլոր կարգի խաղերը չէ, որ եկեղեցին դատապարտել է. եղել են աշխարհիկ խաղերի պաշտոնապես ընդունելի տեսակներ և՛ Բյուզանդիայում, և՛ Ասորիքում, և՛ Հայաստանում։

Մի շարք ուղղակի և անուղղակի փաստեր վկայում են, որ Հայաստանում նախարարական ամրոցներն ունեցել են թատրոններ[132], բայց դրանց կառուցվածքի վերաբերյալ ոչ մի տեղեկություն չի պահպանվել։

Հայկական միջնադարում ինչպիսի՞ն է եղել թատրոնի հասարակական նշանակությունը։ Դատելով Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսի, Մայրագոմեցու՝ Սիմեոն եպիսկոպոսի ճառերից, կարելի է մտածել, որ թատրոնը խաղացել է հասարակական կարևոր դեր, որ թատրոնը միջնադարյան մարդու կենցաղում նկատելի տեղ է գրավել։ Թատրոնի պատմաբաններն այն տպավորությունն են ստացել, թե միջնադարյան Հայաստանում եկեղեցիներն իրոք դատարկ են եղել, իսկ թատրոնները «ամենայն ժամ» խուռն ամբոխով լեցուն։ Բայց հայոց աշխարհը ծածկված է վանքերի, եկեղեցիների ու մատուռների ավերակ ու կանգուն շինություններով, և մինչև այժմ չենք գտել թատրոնական շենքի որևէ հետք։ Սա, իհարկե, հակառակն ապացուցող փաստարկ չէ։ Միջնադարում, մանավանդ VII դարում, եկեղեցին չէր կարող կորցնել իր հասարակական դերը։ Եկեղեցու հայրերի տագնապալից խոսքերը ոչ այնքան նրանց ժխտման պաթոսով պետք է բացատրել, որքան ոճի առանձնահատկությամբ։ Համենայն դեպս, այդ պաթոսին համարժեք վերաբերմունք չենք տեսնում միջնադարյան կանոնագրքերում ու դատաստանագրքերում։ Արգելող օրենքները թատրոնի համար անհամեմատ մեղմ են երևում, քան ճառերը։ Վերամբարձ տոնը, չափազանցող մակդիրները պարզապես հռետորական, ոճական զարդարանքներ են։ Մայրագոմեցին ակնհայտորեն ընդօրինակում է բյուզանդական եկեղեցու հայրերի, հատկապես Ոսկեբերանի խոսնակերպը։ Այս դեպքում էլ իրավիճակը չի փոխվում։ Թատերասիրությունը միջնադարյան հեղինակների տերմինով՝ «գուսանամոլությունը», միջնադարյան մարդու կենցաղի ու հոգեբանության անհրաժեշտ մասն է եղել և, այնուամենայնիվ, չի բացառել այդ նույն մարդու եկեղեցասիրությունը։

Հիմքեր չկան մտածելու, թե միջնադարում թատրոնը խարխլել է եկեղեցու հեղինակությունը։ Հասարակական մտածողության այդ երկու հակառակ իրողությունները միջնադարյան կենցաղում ունեցել են կարծես ներդաշնակ ու հավասարակշիռ դիրք. մեկի գոյությունը չի արժեզրկել մյուսին, չի բացառել նրա դերը։ Եվ դժվար է ասել, թե միջնադարյան Հայաստանում եկեղեցու պայքարը թատրոնի դեմ իսկապես սուր ձևեր է ընդունել։ Հայտնի է, որ հայ եկեղեցին, հատկապես վաղ շրջանում, հետևողական պայքար է մղել հեթանոսական կենցաղի ու աշխարհայացքի բոլոր դրսևորումների դեմ, և դա ունեցել է իր պատմական արդարացումը։ Հայտնի է, թե կրոնաքաղաքական ինչ սուր բնույթ են ունեցել դավանաբանական վեճերը, ինչպիսի հալածանքների են ենթարկվել այլադավանությունը, ազատախոհությունը, հերձվածողությունը, ինչպես են հալածվել աղանդները կամ ինչ թղթեր են գրվել պավլիկյանների դեմ։ Թատրոնի, որպես արվեստի, ժխտումն այս ընդհանուր կրոնաքաղաքական

---

132 Տե՛ս Г. Гоян, 2000 лет армянского театра, т. I, II, 1952 (т. II, стр. 41—44, 174)։ Ա. Հովհաննիսյան, Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1978, էջ 273—276։

պայքարի միջին հոսանքներից է և, մեզ հայտնի տվյալներով, բարոյական սպարսավանքներից ավելի հեռուն չի գնացել։ Իսկ եթե նկատի ունենանք, որ հոգևորականներն էլ շատ հեռու չեն մնացել «ի թատերաց», պարզ կդառնա, որ պայքարը շատ դեպքերում եղել է ձևական։ Քրիստոնեության բարոյագաղափարական դոկտրինան պաշտպանելը եղել է ամեն մի քրիստոնյա հեղինակի սրբազան պարտքը, և ամեն մի գրիչ վերցնող թատրոնի դեմ ասել է մեկ-երկու խոսք հավուր պատշաճի, շատ անգամ էլ ոչինչ չի ասել։

Միջնադարում գիրքը, գրիչն ու քերթողական արվեստը մնում են գերազանցապես ատծո սպասավորների սեփականություն։ Իսկ հասարակական ընդհանուր գիտակցությունը կարգավորվում է ոչ միայն գրավոր խոսքով։ Քերթողական արվեստը կամ գրականությունը միջնադարյան աշխարհիկ կյանքի լիարժեք խորհրդանիշը չէր։ Միջնադարյան անհատի կենցաղային կենսական պահանջներն այնքան էլ կապված չէին գրի և գրականության հետ։ Գիրքը միջնադարյան մարդու համար իհարկե եղել է ակնածանքի և պաշտամունքի առարկա, բայց ոչ միշտ ըմբռնված, ոչ միշտ կյանքին ու կենցաղին մասնակից։ Միջնադարյան մարդը սիրել է «Ավետարանը», «Ժամագիրքը», բայց նրան շատ ավելի հասկանալի ու սիրելի են եղել առակը. խաղը, երգն ու խրախճանքը։ Իսկ թատրոնը և թատերականացված խաղերն ու հանդեսները արտահայտել են նրա իրական, աշխարհային ձգտումները, մարդկային կենդանի վարքագիծ՝ իրականությունը իմաստավորելով կենդանի արվեստով։

III—IX դդ. հայկական մշակույթի ուսումնասիրությունն ակնհայտորեն ցույց է տալիս, որ հայ ժողովուրդը ժամանակի քաղաքակիրթ ժողովուրդների շարքում ապրել է բազմակողմանի և հարուստ մշակութային կյանքով, կերտել ու թողել է նշանավոր ժառանգություն մատենագրության, մասնավորապես պատմագրության, փիլիսոփայության, բնական գիտությունների, ինչպես նաև ճարտարապետության ու արվեստի մյուս բնագավառներում։ Հայ ժողովուրդը ստեղծագործել և մարդկային մշակույթի գանձարանն է մուծել մեծարժեք գանձեր, ինչպես հոգևոր, նույնպես և նյութական մշակույթի ասպարեզում։

Վաղ ֆեոդալական մշակույթն իր զորեղ անդրադարձն ունեցավ երկրի ողջ կյանքի վրա։ Լինելով նոր սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների արգասիքը, հայ ֆեոդալական հասարակության ինքնագիտակցության աճի և հասունության արտահայտությունը, քաղաքական անբարենպաստ պայմաններում այն միաժամանակ ծառայեց համազգային կյանքի կայունացմանն ու արտաքուստ միշտ սպառնացող վտանգի դիմագրավմանը, իսկ ստեղծված արժեքներով դասական օրինակ հանդիսացավ բազում սերունդների համար և իր պատշաճ տեղը գրավեց համամարդկային մշակույթի պատմության մեջ։



ԺԱՄԱՆԱԿԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Մոտ 170—240 թթ.—Հերոդիանոս պատմիչ։

186—198 թթ.—Վաղարշ Բ Արշակունի՝ արքայ Հայոց Մեծաց։

189—216 թթ.—Ռև Արդար՝ թագավոր Վրաց։

191—207 թթ.—Վաղարշ Դ՝ արքայից արքա պարթևական։

193 թթ.—Կոմմոդոս կայսեր սպանությունը։

193—284 թթ.—Հին աշխարհի ստրկատիրական հասարակության ճգնաժամը, որը ընդգրկել էր ամբողջ Հռոմեական կայսրությունը։

193—211 թթ.—Սեպտիմիոս Սևերոս՝ կայսր Հռոմի։

194 թթ.—Հայոց թագավոր Վաղարշ Բ-ի և Սեպտիմիոս Սևերոս կայսեր միջև կնքված համաձայնագիրը։

196 թթ.—Միջագետքի վերագրավումը պարթևական թագավոր Վաղարշ Դ-ի կողմից։

196—217 թթ.—Կարակալլա (Սեպտիմիոս Բասսիանոս, 196 թ. ստացավ Անտոնինոս Օգոստոս անունը)՝ Մարկոս Ավրելիոս։

198—216 թթ.—Խոսրով Ա Արշակունի՝ արքայ Հայոց Մեծաց։

199 թթ.—Խաղաղության դաշինք Սևերոս կայսեր և պարթևական արքայից-արքա Վաղարշ Դ-ի միջև։

201—202 թթ.—Դարաբգերդի արգապետի մահը։

202 թթ.—Սեպտիմիոս Սևերոսը (3-րդ անգամ) և Սեպտիմիոս Բասսիանոս Անտոնինոսը՝ Հռոմի կոնսուլներ։

208—223 թթ.—Վաղարշ Ե՝ պարթևական արքայից արքա։

208—209 թթ.—Սասանի որդի Փափագը հափշտակում է Պարսքի արքայական գահն իբրև ամարզպան և շահրդար Պարսքի։

209 թ.—Փափագը իր ավագ որդուն՝ Շապուհին հայտարարում է Ստահրի թագավոր (208—229)։

213 թ.—Արտավանը՝ Վաղարշ Ե-ի եղբայրը, իրեն հռչակեց պարթևական արքայից արքա։

214—216 թթ.—Աբգար Ժ Սևերոս՝ Օսրոենեի թագավոր։

218—222 թթ.—Անտոնինոս Հելիոգաբալ՝ Հռոմի կայսր։

222—235 թթ.—Ալեքսանդր Սևերոս։

227 թ.—ապրիլի 28-ին՝ Որմիզդականի ճակատամարտը։

227—243 թթ.—Արտաշիր Ա. Թափագան՝ արքայից արքա Երանշահրի՝ Սասանյան դինաստիայի իշխանության սկիզբը։

235—238 թթ.—Մաքսիմինոս Թրակացի։

238—244 թթ.—Գորդիանոս Գ (Մարկոս Անտոնիոս Գորդիանոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։

237—238 թթ.—Մծբինի և Խառանի գրավումը պարսկական զորքերի կողմից։

242 թ.—Գորդիանոսը պատերազմ հայտարարեց պարսիկներին։

243 թ.—Հռոմեական զորավար Տիմեսիթեոսի մահը։

244 թ. փետրվարի 21-ին՝ ճակատամարտ Մեսիխեն (կամ Բեթ-Մաշկենե) վայրում։

244—249 թթ.—Փիլիպպոս Արաբ (Մարկոս Հուլիոս Փիլիպպոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։

244 թ.—Փիլիպպոս Արաբը խաղաղության դաշն կնքեց պարսիկների հետ։

248—276 թթ.—Ներսեհ՝ որդի Շապուհ Ա-ի։

249—251 թթ.—Դեկոս (Գայոս Մեսսիոս կվինտոս Տրայանոս Դեկոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։

251—253 թթ.—Գալլոս (Գայոս Վիբիոս Տրեբոնիանոս Գալլոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։

252—325 թթ.—Գրիգոր Լուսավորիչ։

253 թ.—Պարսկական զորքերը ներխուժեցին հռոմեական պրովինցիա Սիրիան։

253 թ.—Սասանյանները գրավում են Հայաստանը։
253—255 թթ.—Վռաց թագավորության ենթարկումը Սասանյան Իրանին։
253—260 թթ.—Վալերիանոս (Պուբլիոս Լիկինիոս Վալերիանոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։
253—268 թթ.—Գալլիենոս (Պուբլիոս Լիկինիոս Էգնատիոս Գալլիենոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։
253—261 թթ.—Արտավազդ Ե՝ «Արմենիայի մեծ թագավոր»։
256 թ.—Վալերիանոսն իր բանակով գալիս է Արևելք։
259 թ.—Պարսկահռոմեական պատերազմի սկիզբը։
260 թ.—Վալերիանոս կայսրը գերի ընկավ Շապուհ Ա-ի ձեռքը։
261 թ.—Արտավազդ Ե-ին գահընկեց են անում և, ըստ երևույթին, սպանում։
261—272 թթ.—Որմիզդ-Արտաշիր՝ «Արմենիայի մեծ թագավոր»։
261—293 թթ.—Պարսկական տիրապետությունը Հայաստանի մեծագույն մասում։
262 թ.—Շապուհ Ա-ի՝ «Քաաբա-ի Զարդուշտ»-ի արձանագրությունը։
262—264 թթ.—Օդենատոսը շարունակեց պատերազմը պարսիկների դեմ և կարողացավ Եգեսիան ազատել պաշարումից։
264—272 թթ.—Որմիզդ-Արտաշիրը (կամ Խոսրով-Որմիզդ-Արտաշիրը)՝ «Արմենիայի մեծ թագավոր»։
266/7—273 թթ.—Օդենատոսին հաջորդեց նրա անչափահաս որդին՝ Վահբալաթ-Աթենադորը։
268—270 թթ.—Կլավդիոս Բ, Գոթական (Մարկոս Ավրելիոս Կլավդիոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։
270—275 թթ.—Ավրելիանոս (Դոմիտիոս Ավրելիանոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։
270 թ.—Ավրելիանոսի զորավար Պրոբոսը ետ նվաճեց Եգիպտոսը՝ Ալեքսանդրիա մայրաքաղաքով։
271 թ.—Ավրելիանոսի բանակը սկսում է իր արշավանքը։
272—273 թթ.—Որմիզդ Ա (Որմիզդ-Արտաշիր)՝ «արքայից արքա Երան և Աներան»։
273—276 թթ.—Որմիզդակ՝ «Արմենիայի մեծ թագավոր»։
273—276 թթ.—Վառահրան Ա՝ «արքայից արքա Երան և Աներան»։
274—276 թթ.—Տրդատ՝ (առաջին անգամ) թագավոր հռոմեական Հայաստանի։
274 թ.—Քրիստոնեության մուտքը Հայաստան։
275—276 թթ.—Տակիտոս (Մարկոս Կլավդիոս Տակիտոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։
276—288 թթ.— Պրոբոս (Մարկոս Ավրելիոս Պրոբոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։
276—293 թթ.—«Խոսրով»—Ներսեհ՝ «Արմենիայի մեծ թագավոր» պարսկական Հայաստանում։
276—293 թթ.—Վառահրան (Վռամ Բ)՝ «արքայից արքա Երան և Աներան»։
282—283 թթ.—Կարոս (Մարկոս Ավրելիոս Կարոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։
284—305 թթ.—Դիոկղետիանոս (Գայոս Ավրելիոս Վալերիոս Դիոկղետիանոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։
284—305 թթ.—Մաքսիմիանոս (Մարկոս Ավրելիոս Վալերիան Մաքսիմիանոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։
287 թ.—Տրդատ Գ-ն վերջնականապես հաստատվեց իր գահին։
287—293 թթ.—Տրդատը հռոմեական Հայաստանի թագավոր։
293 թ.—Ներսեհը Տրդատ Գ-ին նաև պարսկական Հայաստանի թագավոր է ճանաչում՝ «Մեծ թագավոր Հայոց Մեծաց» տիտղոսով։
293—330 թթ.—Տրդատ Գ Մեծ։
293—311 թթ.—Գալերիոս (Գայոս Գալերիոս Վալերիոս Մաքսիմիանոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։
296—297 թթ.—Պարսկահռոմեական պատերազմ Միջագետքում։
297 թ.—Ճակատամարտ հռոմեահայկական ուժերի և պարսիկների միջև Հայաստանում։
298 թ.—Մծբինի 40-ամյա դաշնագիրը։
301 թ.—Մեծ Հայքի արքունիքի և զորամասերի մկրտությունը Բագավանում՝ Եփրատ-Արածանի դետում, որով քրիստոնեությունը Հայաստանում ճանաչվեց որպես պետական կրոն։ Տրդատ Գ Մեծը ստանում է «Յովհաննէս» մկրտության անունը և Բագավանում հիմնում իր անվանական տաճարը՝ «Յովհաննէս-Մկրտիչ» բազիլիկան։
301 թ.—Գրիգոր Լուսավորիչը ձեռնադրվեց Մեծ Հայքի արքեպիսկոպոս՝ «կաթողիկոս Հայոց Մեծաց»։ Կաթողիկոս էր 301—325 թթ.։
303 թ.—Էջմիածնի տաճարի հիմնադրումը։

305—313 թթ.—Մաքսիմիանոս Դայա՝ կայսր Հռոմի։

306—337 թթ.—Կոստանդիանոս Ա Մեծ (Ֆլավիոս Վալերիոս Կոստանդինոս Օգոստոս)՝ կայսր Հռոմի։

308—324 թթ.—Լիկինիոս կեսար։

309—379 թթ.—Շապուհ Բ Երկարակյաց։

311—312 թթ.—Հայ-հռոմեական ռազմական ընդհարումները։

313 թ.—«Միլանի էդիկտը»։

324—337 թթ.—Կոստանդիանոս Ա՝ բացարձակ միապետ Հռոմեական կայսրության։

325—333 թթ.—Արիստակես Ա՝ «կաթողիկոս Հայոց Մեծաց»։

325 թ. մայիսի 19-ին—Նիկիա քաղաքում հրավիրվեց առաջին տիեզերական ժողովը, որտեղ ընդունվեց «Նիկիական հանգանակը»։

330—336/7 թթ.—Խոսրով Բ՝ «մեծ թագավոր Հայոց Մեծաց»։

330 թ. մայիսի 11—Կոստանդիանոս Ա Մեծ կայսրն իր մայրաքաղաքը Հռոմից տեղափոխեց Բյուզանդիոն, որը նրա պատվին վերանվանվեց Կոստանդնուպոլիս։

333—347 թթ.—Վրթանես արքեպիսկոպոս՝ «կաթողիկոս Հայոց Մեծաց»։

335 թ.—Հյուսիսային լեռնականները մազքութների Սանեսան թագավորի գլխավորությամբ արշավեցին Հայաստան և գրավեցին Վաղարշապատ մայրաքաղաքը։

336/7 թ.—Խոսրով Բ-ի դեմ ապստամբում են Աղձնիքի «մեծ բդեաշխ» Բակուրը և Բզնունիքի Դատաբեն նախարարը։

337—344 թթ.—Տիրան՝ «մեծ թագավոր Հայոց Մեծաց»։

337—361 թթ.—Կոստանդիոս՝ կայսր Հռոմի։

338 թ.—Շապուհ Բ-ի զորքերը պաշարում են Մծբին քաղաքը։

341—344 թթ.—Հուսիկ արքեպիսկոպոս՝ «կաթողիկոս Հայոց Մեծաց»։

344/5 թ.—Կայսրությունը վերսկսում է պատերազմական գործողությունները Սասանյանների դեմ։

345 թ.—Ճակատամարտ Սինգարայի մոտ։

353—372 թթ.—Ներսես Մեծ՝ «կաթողիկոս Հայոց Մեծաց»։

348—352 թթ.—Փառեն Աշտիշատեցի արքեպիսկոպոս՝ «կաթողիկոս Հայոց Մեծաց»։

345—368 թթ.—Վասակ Մամիկոնյան՝ «սպարապետ Հայոց Մեծաց»։

353—372 թթ.—Ներսես Ա Մեծ՝ «կաթողիկոս Հայոց Մեծաց»։

354 թ.—Աշտիշատում Ներսես Ա կաթողիկոսը գումարեց առաջին եկեղեցական օրենսդիր ժողովը։

358 թ.—Արշակավանի կործանումը։

359 թ.—Շապուհ Բ-ն գալիս է Միջագետք և 73 օր տևած պաշարումից հետո վերցնում Ամիդը։

361—363 թթ.—Հուլիանոս «Ուրացող»՝ կայսր Հռոմի։

361—440 թթ.—Մեսրոպ Մաշտոց։

363—364 թթ.—Հովիանոս՝ կայսր Հռոմի։

363 թ.—Հովիանոսը Իրանի հետ հաշտություն է կնքում երեսուն տարով (մինչև 393 թ.), որը համարվում է «ամոթալի»։

364—367/8 թթ.—Վասակ Մամիկոնյանը գլխավորում է հայ ժողովրդի հերոսական պայքարը Սասանյան Պարսկաստանի ներխուժումների դեմ։

364—378 թթ.—Վաղես՝ կայսր Հռոմի։

368—369 թթ.—Հայաստանի նշանավոր քաղաքների՝ Արտաշատի, Վաղարշապատի, Երվանդաշատի, Զարեհավանի, Զարիշատի և Վանի ավերումը պարսից զորքերի կողմից։

369—373 թթ.—Պապ՝ «թագավոր Հայոց Մեծաց»։

371 թ.—Ձիրավի ճակատամարտը։

371—372 թթ.—Հաշտության կնքումը Հռոմեական կայսրության և Սասանյան Պարսկաստանի միջև։

372—376 թթ.—Շահակ Մանազկերտցի՝ կաթողիկոս Հայոց։

374—378 թթ. Վարազդատ Արշակունի՝ «Մեծ թագավոր Հայոց»։

376—380 թթ.—Զավեն Մանազկերտցի՝ կաթողիկոս Հայոց։

378—385 թթ.—Արշակ Գ՝ «Մեծ թագավոր Հայոց»։

379—395 թթ.—Թեոդոսիոս Ա Մեծ՝ կայսր։

379—383 թթ.—Արտաշիր Բ՝ Պարսից արքայից արքա։
380—387 թթ.—Ասպուրակես Մանազկերտցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
380—450 թթ.—Եղնիկ Կողբացի։
383—388 թթ.—Շապուհ Գ՝ Պարսից արքայից արքա։
383—384 թթ.—Պարսկահռոմեական բանակցություններ են սկսվում Մեծ Հայքի թագավորության բաժանման վերաբերյալ։
385 թ.—Մեծ Հայքի թագավորության տարածքի բաժանումը Սասանյան Պարսկաստանի և Բյուզանդական կայսրության միջև։
385—387 թթ.—Արշակ Գ՝ Հայաստանի՝ Բյուզանդիայի տիրապետության տակ անցած մասի թագավոր։
385—388 թթ.—Խոսրով Գ՝ Հայաստանի՝ Պարսկաստանի տիրապետության տակ անցած մասի թագավոր։
388—439 թթ.—Սահակ Ա Պարթև՝ կաթողիկոս Հայոց։
388—414 թթ.—Վռամշապուհ՝ «Մեծ թագավոր Հայոց»։
395 թ.—Հռոմեական կայսրության բաժանումը Արևելյան Հռոմեական կայսրության (Բյուզանդիա) և Արևմտյան Հռոմեական կայսրության։
393—404/5 թթ.—Հայոց գրերի ստեղծման ժամանակաշրջանը։
395—408 թթ.—Արկադիոս՝ Արևելյան Հռոմեական կայսրության կայսր։
395—423 թթ.—Հոնորիոս՝ Արևմտյան Հռոմեական կայսրության կայսր։
405—425 թթ.—Ատտիկոս՝ պատրիարք «տիեզերական»։
408—450 թթ.—Թեոդոսիոս Բ՝ բյուզանդական կայսր։
410—492 թթ.—Մովսես Խորենացի՝ (Քերթողահայր)։
419—421 թթ.—Ապստամբական շարժում Ներսես Ճիճրակացու գլխավորությամբ։
421—422 թթ.—Պարսկաբյուզանդական պատերազմը։
421—439 թթ.—Վռամ Ե Գոռ՝ Պարսից արքայից արքա։
422 թ.—Հիսնամյա խաղաղության դաշնագիր (մինչև 472 թ.) Բյուզանդիայի և Սասանյան Իրանի միջև։
422—428 թթ.—Արտաշես Արշակունի՝ թագավոր Հայոց։
428 թ.—Արտաշեսի գահընկեցությունը։ Հայ Արշակունիների դինաստիայի վերացումը։
437—451 թթ.—Հովսեփ Ա Հողոցմեցի՝ կաթողիկոսական աթոռի տեղապահ։
439 թ.—Սահակ Պարթևի մահը։
439—457 թթ.—Հազկերտ Բ՝ Պարսից արքայից արքա։
442 թ.—Օշականի եկեղեցի-դամբարանի կառուցումը Մեսրոպ Մաշտոցի գերեզմանի վրա՝ Վահան Ամատունու կողմից։
450 թ.—Հազկերտ Բ-ը հրամայում է նախարարներին երկրպագել զրադաշտական կրակը։
450—451 թթ.—Հոների-խիոնիտների հաղթանակը Հազկերտ Բ-ի դեմ։
450—451 թթ.—«Հայոց պատերազմը»՝ հայ ժողովրդի մեծ ապստամբությունը Սասանյան Պարսկաստանի լծի դեմ։
450—457 թթ.—Մարկիանոս կայսր։
451 թ. մայիսի 26-ին—Ավարայրի ճակատամարտ՝ Վարդանանց հերոսամարտը։
451 թ.—Չորրորդ Տիեզերական ժողովը Քաղկեդոնում։
452 թ.—Տիզբոնում կազմվեց հանդիսավոր ատյանը։
452 թ.—Սասանյանների կողմից նեստորականության ճանաչումը իբրև Իրանում ապրող քրիստոնյաների միակ պաշտոնական դավանանք։
456—461 թթ.—Մովսես Ա Մանազկերտցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
456—502 թթ.—Վախտանգ Գորգասար՝ թագավոր Վրաց։
457—478 թթ.—Լևոն Ա Մեծ Թրակացի՝ բյուզանդական կայսր։
461 թ.—Աղվանից թագավորության վերացումը և մարզպանության վերածվելը «Առան» անունով։
461—478 թթ.—Գյուտ Ա Արահեզացի՝ կաթողիկոս Հայոց։
464 թ.—Ատրորմիզդ՝ մարզպան Հայոց։
464—481 թթ.—Մարզպան Ատրվշնասպ «Յոզմանդեան»։
467 թ.—Մահացավ Աշուշա վրաց բդեշխը։
471 թ.—Տիզբոն ժամանեց Գյուտ կաթողիկոսը։

474—491 թթ.—Զենոն՝ բյուզանդական կայսր։
476 թ.—Դվինում ժողովուրդը կործանում է պարսկական զրադաշտական համայնքի ատրուշանը։
476—484 թթ.—Հակոբ՝ Ծուրտավի եպիսկոպոս։
481—484 թթ.—Սահակ Բագրատունու և Վահան Մամիկոնյանի գլխավորած համաժողովրդական ապստամբությունը։
481—482 թթ.—Սահակ Բագրատունի՝ մարզպան Հայոց՝ «տանուտէր Հայոց» տիտղոսով։
482 թ.—Պատմահայր Մովսես Խորենացին մարզպան Սահակ Բագրատունուն ներկայացրեց իր «Հայոց պատմությունը»։
482 թ.—Պարսից զորքերի ներխուժումը Հայաստան։
482 թ.—Ճարմանայնի ճակատամարտը, որտեղ զոհվեց մարզպան Սահակ Բագրատունին։ Մովսես Խորենացին գրեց իր «Ողբը»։
482 թ.—Ցազդ Սյունեցու գլխատումը Սասանյանների կողմից։
482 թ.—«Հենոտիկոնի» («Միավորության գրի») հրապարակումը։
483 թ.—Պարսից զորքերի ներխուժումը Հայաստան։
484—491 թթ.—Վաղարշ՝ արքայից արքա։
484 թ.—Նվարսակի հաշտության պայմանագրի կնքումը։
485 թ.—Վահան Մամիկոնյանը Հայաստանի պարսկական մասի գերագույն կառավարիչ՝ «տանուտէր Հայոց» և «սպարապետ Հայոց»։ Այնուհետև մարզպանական Հայաստանը հայերի մոտ կոչվում է «Տանուտիրական երկիր»։
488—531 թթ.—Կավատ Բ՝ արքայից արքա։
490—506 թթ.—Բաբգեն Ա Օթմսեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
491—518 թթ.—Անաստաս՝ կայսր։
492 թ.—Հայերի ապստամբությունը Կավատի դեմ։
502 թ.—Կավատի զորքերի ներխուժումը բյուզանդական Հայաստան։
503 թ.—Բյուզանդական զորավար Կելերիոսը դուրս եկավ Սասանյանների դեմ։
506 թ.—Անաստաս կայսեր հրովարտակը։
506 թ.—Խաղաղության դաշնագիր Բյուզանդիայի և Սասանյանների միջև։
506—512 թթ.—Բաբգեն՝ կաթողիկոս Հայոց։
511 թ.—Պարսիկ Բուրգանը (509—520) Հայաստանի մարզպան։
518—527 թթ.—Հուստինոս Ա՝ կայսր։
527—565 թթ.—Հուստինիանոս Ա՝ կայսր։
531 թ. ապրիլ—Պարսկական զորքը պարտության մատնեց բյուզանդական զորքերին։
531—579 թթ.—Խոսրով Անուշիրվան՝ արքայից արքա։
532 թ.—«Հավիտենական» հաշտություն երկու պետությունների միջև։
535 թ. հուլիսի 23—Հուստինիանոս կայսեր էդիկտը հայոց ժառանգական իրավունքի մասին։
540 թ.—Խոսրով Ա Անուշիրվանը մեծ զորքով մտավ Բյուզանդական կայսրության սահմանները։
540 թ.—Պարսկաբյուզանդական երկրորդ պատերազմի սկիզբը։
544 թ.—Խոսրով Ա Անուշիրվանը ներխուժեց Միջագետք։
545 թ.—Բյուզանդական դեսպանները Տիզբոնում զինադադար կնքեցին հինգ տարի ժամանակով։
548 թ.—Դավադրություն Հուստինիանոսի և նրա զորավար Բելիսարիոսի դեմ։
548—557 թթ.—Ներսես Բ Բագրևանդացի՝ կաթողիկոս Հայոց։
552 թ.—Նոր հնգամյա զինադադար Բյուզանդիայի և Պարսկաստանի միջև։
554 թ. մարտի 29—Դվինում գումարված եկեղեցական ժողովը դատապարտում է քաղկեդոնական դավանանքը և վերջնականապես խզում իր կապերը բյուզանդական «տիեզերական» եկեղեցու հետ։
557—574 թթ.—Հովհաննես Բ Գաբեղենացի՝ կաթողիկոս Հայոց։
562 թ.—50-ամյա հաշտության պայմանագիր Պարսկաստանի և Բյուզանդիայի միջև։
564 թ.—Խոսրով Ա-ն Հայաստանի մարզպան է նշանակում Սուրեն Ճիհովր Վշնասպին։
565—578 թթ.—Հուստինիանոս Բ՝ կայսր։
570 թ. սեպտեմբերի 1—Կնքվում է հայ-բյուզանդական դաշինքը։

571 թ.—Սյունիքի իշխան Վահանը առանձնացավ մարզպանական Հայաստանից։
571—640 թթ.—Սյունիքի իշխանության անջատված վիճակը Հայաստանի մնացյալ մասերից։
572 թ.—Հայ ժողովրդի ապստամբությունը Պարսկաստանի դեմ։
572 թ.—Պարսկաբյուզանդական 20-ամյա պատերազմի սկիզբը։
572 թ.—Բյուզանդական արևելյան բանակի գլխավոր հրամանատար Մարկիանոսը զորք է հավաքում և հաջորդ տարվա վաղ գարնանը ամայացնում պարսիկներին ենթակա Աղձնիքը։
574—604 թթ.—Մովսես Բ Եղիվարդեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
575—578 թթ.—Եռամյա զինադադար Սասանյան Իրանի և Բյուզանդիայի միջև։
579—590 թթ.—Որմիզդ Դ՝ արքայից արքա։
582—602 թթ.—Մավրիկիոս՝ կայսր։
590—628 թթ.—Խոսրով Բ Փարվեզ՝ արքայից արքա։
591 թ.—Պարսկաբյուզանդական հաշտության պայմանագիրը, Հայաստանի երկրորդ բաժանումը։
591 թ.—Եկեղեցական ժողովը Կ. Պոլսում։
595 թ.—Բյուզանդական և պարսկական տիրապետությունների դեմ ուղղված ապստամբությունը Հայաստանում։
599—616 թթ.—Կյուրիոն՝ կաթողիկոս Վրաց։
602—610 թթ.—Փոկաս՝ կայսր։
604—606 թթ.—Դարայի պաշարումը պարսիկների կողմից։
607—610 թթ.—Աբրահամ Ա Աղբաթանեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
608 թ.—Վրաց եկեղեցու անջատումը Հայոց եկեղեցուց։
610—685 թթ.—Անանիա Շիրակացի։
610—641 թթ.—Հերակլ՝ կայսր։
614 թ.—Երուսաղեմի գրավումը պարսկական զորքերի կողմից և խաչի գերեվարումը։
615/6 թ.—Ալեքսանդրիայի գրավումը պարսիկների կողմից։
615/6 թ.—Տիզբոնի եկեղեցական ժողովը։
611—628 թթ.—Կոմիտաս Ա Աղձեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
618 թ.—Հռիփսիմեի տաճարի կառուցումը։
618/9 թ.—Քաղկեդոնի գրավումը պարսկական զորքերի կողմից։
623—630 թթ.—Մրենի տաճարի կառուցումը։
624—631 թթ.—Բագարանի տաճարի կառուցումը։
627 թ.—Հերակլի բանակը պարտության է մատնում պարսկական զորքին։
628 թ.—Խոսրով Բ-ի սպանությունը, նրա որդի Կավատ Շերոյեի թագավորությունը, Հերակլի հետ հաշտության պայմանագրի կնքումը։
628—630 թթ.—Քրիստափոր Ա Ապահունի՝ կաթողիկոս Հայոց։
629—633 թթ.—Մժեժ Գնունի՝ պատրիկ Հայոց։
630 թ.—Գայանեի տաճարի կառուցումը։
630—641 թթ.—Եզր Փառաժնակերտացի՝ կաթողիկոս Հայոց։
631—639 թթ.—Բագավանի տաճարի կառուցումը։
633 թ.—Կարնո քաղաքի ժողովը։
633—639 թթ.—Դավիթ Սահառունի՝ պատրիկ Հայոց։
630—640 թթ.—Պաղեստինի և Ասորիքի նվաճումը արաբների կողմից։
635 թ.—Դամասկոսի գրավումը Խալիդ իբն ալ-Վալիդ զորավարի կողմից։
636 թ.—Բյուզանդական զորքի ջախջախումը Յարմուք գետի ափին։
637 թ.—Կադիսիայի ճակատամարտում Սասանյան Իրանը ջախջախիչ պարտություն կրեց և Տիզբոնն ընկավ արաբների ձեռքը։
639 թ.—Իյադ իբն Ղանմի հրամանատարության տակ արաբներն անցան Եփրատը։
639—641 թթ.—Արաբները նվաճեցին Ատրպատականը։
639—654 թթ.—Թեոդորոս Ռշտունի՝ իշխան Հայոց։
640 թ.—Արաբները ժամանակավորապես նվաճեցին Չորրորդ Հայքը։
641—661 թթ.—Ներսես Գ Տայեցի (Իշխանցի)՝ կաթողիկոս Հայոց։
642/3 թ.—Թեոդորոս Ռշտունին և Պռոկոպը Աղձնիքի վրայով մտան Վերին Միջագետք։
643 թ.—Զվարթնոցի տաճարի հիմնադրումը (ավարտվել է 661 թ.)։

644—656 թթ.—Օսման՝ խալիֆա։

649 թ.—Թեոդորոս Ռշտունին ուղարկվում է Հայաստան։

649 թ.—Դվինի ժողովը։

652 թ.—Պայմանագիր՝ Թեոդորոս Ռշտունու և Մուավիայի միջև։

654—661 թթ.—Համազասպ Մամիկոնյան՝ Հայոց իշխան։

656—661 թթ.—Պայքար Ալի խալիֆայի դեմ։

658—659 թթ.—Հաշտություն Մուավիայի և Կոստանդ Բ կայսեր միջև։

661—667 թթ.—Անաստաս Ա Ակոռեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։

661—680 թթ.—Մուավիա՝ խալիֆա։

661—685 թթ.—Գրիգոր Մամիկոնյան՝ իշխան Հայոց։

666 թ.—Անանիա Շիրակացին Անաստաս Ա կաթողիկոսին ներկայացրեց իր «Աշխարհացույց» աշխատությունը։

669, 674—680 թթ.—Կատաղի գոտեմարտ խալիֆայության և Բյուզանդիայի միջև։

680 թ.—Տրուլլի եկեղեցական ժողովը։

667—677 թթ.—Իսրայել Ա Օթմսեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։

677—703 թթ.—Սահակ Գ Ձորոփորեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։

684 թ.—Խազարների արշավանքը դեպի Աղվանք։

685—689 թթ.—Աշոտ Բագրատունի՝ իշխան Հայոց։

687 թ.—Պայմանագիր խալիֆայության ու Բյուզանդիայի միջև։

689—639 թթ.—Ներսեհ Կամսարական՝ Հայոց իշխան։

639—701 թթ.—Սմբատ Բագրատունի՝ իշխան Հայոց (առաջին անգամ)։

693 թ.—Մուհամմադը նշանակվում է Հայաստանի, Ատրպատականի և Ջազիրայի (Վերին Միջագետք) փոխարքա։

695 թ.—Հուստինիանոս Բ կայսրն իր հակառակորդներից ձերբակալվեց և աքսորվեց Քերսոն։

695 թ.—Մուհամմադ զորավարը մտավ Չորրորդ Հայք։

695—698 թթ.—Լեոնտիոս՝ կայսր։

698 թ.—Ապսիմերոս Տիբերիոս՝ կայսր։

701 թ.—Մուհամմադի մեծ արշավանքը դեպի Հայաստան։

701 թ.—Արմինիա փոխարքայության հիմնադրումը։

703—717 թթ.—Եղիա Ա Արճիշեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։

703—726 թթ.—Սմբատ Բագրատունի՝ իշխան Հայոց (երկրորդ անգամ)։

705 թ.—Խալիֆա դարձավ Վալիդը (Վլիթ), իսկ Բյուզանդիայի աքսորյալ կայսր Հուստինիանոս Բ-ը նորից տիրացավ իր գահին։

706—709 թթ.—Աբդ-ալ-Ազիզ՝ Արմինիայի ոստիկան։

709—732 թթ.—Մասլամա իբն Աբդ-ալ-Մալիք՝ Ատրպատականի և Ջազիրայի փոխարքա։

717—728 թթ.—Հովհաննես Գ Օձնեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։

717—720 թթ.—Օմար՝ խալիֆա։

717—741 թթ.—Լևոն Գ՝ կայսր։

719 թ.—Դվինի եկեղեցական ժողովը՝ Հովհան Գ Օձնեցու նախագահությամբ։

741—775 թթ.—Կոստանդին Ե՝ կայսր։

720—724 թթ.—Եզիդ Բ՝ խալիֆա։

724—744 թթ.—Հիշամ՝ խալիֆա։

724—725 թթ.—Հարիս՝ Արմինիայի ոստիկան։

725 թ.—Մանազկերտի ժողովը՝ Հովհան Գ Օձնեցու նախագահությամբ։

728—741 թթ.—Դավիթ Ա Արամոնեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։

732 թ.—Մրվան իբն Մուհամմադը Արմինիայի, Ատրպատականի ու Ջազիրայի փոխարքա։

732—749 թթ.—Աշոտ Բագրատունի՝ իշխան Հայոց։

741—775 թթ.—Կոստանդին Կոպրոնիմոս՝ կայսր։

741—764 թթ.—Տրդատ Ա Օթմսեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։

747 թ.—Աբու Մուսլիմի ապստամբությունը Խորասանում։

749—752 թթ.—Մուշեղ Մամիկոնյան՝ իշխան Հայոց։

750—754 թթ.—Աբու ալ-Աբբաս ալ-Սաֆֆահի (Արյունարբու) խալիֆա։

752—770 թթ.—Սահակ Բագրատունի՝ իշխան Հայոց։

752—775 թթ.—Սմբատ Բագրատունի՝ սպարապետ։

752—754 թթ.—Եզիդ իբն Ուսայդ Սուլամ՝ Արմինիայի ոստիկան։
754—759 թթ.—Հասան իբն Կահթաբան՝ Արմինիայի ոստիկան։
759—770 թթ.—Եզիդ իբն Ուսայդ՝ ոստիկան։
764—767 թթ.—Տրդատ Բ Դասնավորեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
767—775 թթ.—Սիոն Բավոնեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
770—775 թթ.—Սմբատ Բագրատունի՝ իշխան Հայոց և սպարապետ։
774—775 թթ.—Հայ ժողովրդի մեծ ապստամբությունը խալիֆայության լծի դեմ։
775—788 թթ.—Եսայի Ա Եղիպատրուշեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
775 թ. ապրիլի 15—ճակատամարտ Արճեշի մերձակայքում։
775 թ. ապրիլի 25—Արձնիի (Բագրևանդ) ճակատամարտ։
775—785 թթ.—Մահդի խալիֆա։
775—781 թթ.—Աշոտ Բագրատունի՝ իշխան Հայոց։
781—785 թթ.—Օսման՝ Արմինիայի կառավարիչ։
781—785 թթ.—Տաճատ Անձևացի՝ իշխան Հայոց։
785—809 թթ.—Հարուն ալ-Ռաշիդ։
788—790 թթ.—Ստեփաննոս Ա Դվնեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
788—790 թթ.—Սուլայման՝ Արմինիայի ոստիկան։
790—791 թթ.—Հովաբ Ա Դվնեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
791—792 թթ.—Սողոմոն Ա Գառնեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
792—795 թթ.—Գևորգ Ա Բյուրականցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
804 թ.—Աշոտ Մսակեր Բագրատունին Աբբասյաններից պաշտոնապես ճանաչվեց որպես իշխան Հայոց։
795—806 թթ.—Հովսեփ Բ Փարպեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
806—833 թթ.—Դավիթ Բ Կակաղեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
817 թ.—Խուրրամյան շարժման գլուխ կանգնեց Բաբեկը։
826—851 թթ.—Բագարատ Բագրատունի («Բատրիկ ալ-Բատարիկա»)՝ իշխանաց իշխան Հայոց։
851—855 թթ.—Սմբատ Բագրատունի («Խոստովանող»)՝ իշխան Հայոց և սպարապետ։
829—842 թթ.—Թեոփիլոս՝ կայսր։
833—855 թթ.—Հովհաննես Դ Ովայեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
837 թ.—Բաբեկի պարտությունը։
842—856 թթ.—Թեոդորա՝ կայսրուհի։
847—861 թթ.—Մութավաքքիլ՝ խալիֆա։
852—855 թթ.—Բուղա՝ Հայաստանի ոստիկան։
855—862 թթ.—Աշոտ Բագրատունի՝ «իշխանաց իշխան Հայոց և Վրաց»։
855—876 թթ.—Զաքարիա Ա Ձագեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
861 թ.—Թուրք զորապետների ձեռքով սպանվեց Մութավաքքիլ խալիֆան։
862 թ.—Աշոտ Բագրատունին դարձավ «իշխանաց իշխան Հայոց և Վրաց»։
877—897 թթ.—Գևորգ Բ Գառնեցի՝ կաթողիկոս Հայոց։
885 թ.—Աշոտ Ա Բագրատունին թագադրվեց և ստացավ «Թագավոր Հայոց և Վրաց» տիտղոսը։

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

1. ՄԱՐՔՍԻԶՄԻ ԿԼԱՍԻԿՆԵՐ

Մարքս Կ. *Կապիտալ։ Հ. Ա։ Եր., 1954։*
Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству. М., 1940,
Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2-ое, т. 46, ч. 1.
Էնգելս Ֆ. *Գյուղացիական պատերազմը Գերմանիայում։ Եր., 1940։*
Էնգելս Ֆ. *Ընտանիքի, մասնավոր սեփականության և պետության ծագումը։ Եր., 1965։*
Լենին Վ. Ի. *Պետության մասին։ Երկեր։ 4-րդ հրատ., հ. 29, էջ 578—604։*
Ленин В. И. Философские тетради. М., 1973.

2. ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ

Ա. ՀԱՅԵՐԵՆ

Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց. Աշխատութեամբ Գ. Տեր-Մկրտչեան և Ստ. Կանայեանց։ Տփղիս, 1909։

Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց. Թիֆլիս, 1914։

Ագաթանգեղոս. Պատմություն Հայոց, Աշխարհաբար թարգմանություն ներածականով ու ծանոթություններով Արամ Տեր-Ղևոնդյանի։ Եր., 1977։

Անանիա Շիրակացի. Տիեզերագիտութիւն և տոմար. Աշխատութեամբ Ա. Աբրահամյանի։ Եր., 1940։

Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի. Քննական հրատարակութիւն, Հայկ Պէրպէրեանի։ Բարիզ, 1960։

Գիրք Աստուածաշունչ Հին և Նոր կտակարանաց. Ըստ միաբան վաղեմի գրչագրաց մերոց և յոյն բնագրաց։ Վենետիկ, 1860։

Գիրք Թղթոց։ Թիֆլիս, 1901։

Գիրք հարցմանց երից երանեալ Սրբոյ Հօրն մերոյ Գրիգորի Տաթևացւոյն։ Կոստանդնուպօլիս, 1729։

Դավիթ Անհաղթ. Երկեր. Թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի։ Եր., 1930։

Դավիթ Անհաղթ. Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք. Համահավաք քննական բնագրերը և առաջաբանը Ս. Ս. Արևշատյանի։ Եր., 1980։

Դավիթ Անհաղթ. Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտէլի. Համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի։ Եր., 1967։

Դավիթ Անհաղթ. Սահմանք իմաստասիրութեան. Համահավաք քննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի։ Եր., 1960։

Դավիթ Քերական. Մեկնութիւն քերականին. (Հրապարակեց Գ. Ջահուկյան)։—Բանբեր Մատենադարանի, 1956, № 3, էջ 241—264։

Եզնիկայ վարդապետի Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց։ Թիֆլիզ, 1914։

Եզնիկ Կողբացի. Եղծ աղանդոց (Աղանդների հերքումը)։ Թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Ա. Ա. Աբրահամյանի։ Եր., 1970։

Եզնկայ Կողբացւոյ Բագրեւանդայ եպիսկոպոսի Եղծ աղանդոց։ Վենետիկ, 1826։

Եղիշեի Վարդանանց պատմությունը։ Թարգմանությամբ, ներածական ուսումնասիրությամբ և ծանոթագրություններով Ե. Տեր-Մինասյանի։ Եր., 1946։

Եղիշէի Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին։ Աշխատութեամբ Ե. Տէր-Մինասյանի։ Եր., 1957։

Եւսեբիոսի Կեսարացւոյ Պատմութիւն եկեղեցւոյ։ Յեղեալ յասորւոյն ի հայ ի հինգերորդ դարու. Պարզաբանեալ նոր թարգմանութեամբ ի յոյն բնագրէն ի ձեռն Հ. Աբրահամ վ. Ճարեանի։ Վենետիկ, 1877։

Թովմայի վարդապետի Արծրունւոյ Պատմութիւն Տանն Արծրունեաց։ Ի լոյս էած Ք. Պ.։ ՍՊբ, 1887։

Ժամանակագրութիւն Տեառն Միխայէլի Ասորւոց պատրիարքի։ Յերուսաղէմ, 1871։

Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա։ Աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի։ Եր., 1964։

Կանոնագիրք Հայոց։ Ձեռագրերի համեմատութեամբ խմբեց Ա. Ղլտճեան։ Թիֆլիզ, 1913։

Կանոնք Դունայ սուրբ ժողովոյն։ Վաղարշապատ, 1905։

Կարապետ եպիսկոպոս. Յովհան Մանդակունի եւ Յովհան Մայրագոմեցի։ (Արտատպութիւն «Շողակաթ»-ից)։ Ս. Էջմիածին, 1913։

Կիրակոս Գանձակեցի. Պատմութիւն Հայոց։ Աշխատասիրությամբ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի։ Եր., 1961։

Կնիք հաւատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ ուղղափառ և Ս. հոգեկիր հարցն մերոց դաւա-

նութեանց յաւուրս Կոմիտաս կաթուղիկոսի համահաւաքեալ: Հրատարակութիւն Կարապետ եպիսկոպոսի: Ս. Էջմիածին, 1914:

Կորիւն վարդապետի, Մամբրէի վերծանողի եւ Դաւթի Անյաղթի Մատենագրութիւնք: Վենետիկ, 1833:

Կորյուն. Վարք Մաշտոցի: Թարգմանությունը առաջաբանով և ծանոթագրություններով Մ. Աբեղյանի: Եր., 1941:

Կցուրդք Ս. Եփրեմի խորին Ասորւոյ: Հրատարակեց հանդերձ ներածութեամբ Հ. Ներսէս վ. Ակինեան: Վիեննա, 1957:

Համառոտ պատմութիւն վրաց: Վենետիկ, 1884:

Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի: Վենետիկ, 1862:

Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան: Աշխատութեամբ Գ. Տեր-Մկրտչեան եւ Ստ. Մալխասեան: Տփղիս, 1904:

Մանր ժամանակագրություններ XIII—XVIII դդ.: Կազմեց՝ Վ. Ա. Հակոբյան. Հ. 2: Եր., 1956:

Մելիքսեթ-Բեկ Լ., Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին. Հ. Ա.—Եր., 1934—1936:

Մեծին Վարդանայ Բարձրբերդեցւոյ Պատմութիւն տիեզերական: Ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին: Մ., 1861:

Մովսես Խորենացի. Հայոց պատմություն: Թարգմանություն, ներածություն և ծանոթագրություններ Ստ. Մալխասյանցի: Եր., 1940:

Մովսես Խորենացի. Պատմություն հայոց: Թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Ստ. Մալխասյանցի: Եր., 1968:

Մովսես Կաղանկատվացի. Պատմություն Աղվանից աշխարհի: Թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Առաքելյանի: Եր., 1969:

Մովսէսի Կաղանկատուացւոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի: Թիֆլիս, 1912:

Մովսէսի Կաղանկատուացւոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի: Ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին: Մ., 1860:

Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն հայոց: Աշխատութեամբ Մ. Աբեղեան և Ս. Յարութիւնեան: Տփղիս, 1913:

Յովհան Մամիկոնեան. Պատմութիւն Տարօնոյ: Աշխատությամբ Աշ. Աբրահամյանի: Եր., 1941:

Յովհաննու Իմաստասիրի Աւձնեցւոյ Մատենագրութիւնք: Վենետիկ, 1833:

Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտեցւոյ Պատմութիւն հայոց: Թիֆլիս, 1912:

Նիւթեր Աղուանից պատմութեան ուսումնասիրութեան համար:—Արարատ, 1897, № 2, էջ 67—73:

Շար Ակնայ ժողովրդական երգերի. Ձայնագրեց Կոմիտաս վարդապետ. Ս. Էջմիածին, 1895:

Պատմութիւն Անանուն զրուցագրի. Կարծեցեալ Շապուհ Բագրատունի: Թարգմանությունը գրաբարից, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Մ. Հ. Դարբինյան-Մելիքյանի: Եր., 1971:

Պատմութիւն Արիստակեայ վարդապետի Լաստիվերացւոյ: Թիֆլիս, 1912:

Պատմութիւն Ղեւոնդեայ Մեծի վարդապետի հայոց: ՍՊբ. 1887:

Պատմութիւն Յովհաննու կաթողիկոսի: Երուսաղէմ, 1867:

Պատմութիւն նահանգին Սիսական: Արարեալ Ստեփաննոսի Օրբէլեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց: Թիֆլիս, 1910:

Պատմութիւն Սեբէոսի: Աշխատասիրությամբ Գ. Վ. Աբգարյանի: Եր., 1979:

Պատմութիւն Տարօնոյ զոր թարգմանեաց Զենոբ Ասորի: Վենետիկ, 1889:

Սամուէլի քահանայի Անեցւոյ Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց. Յաղագս Գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկաս: Վաղարշապատ, 1893:

Սասնա ծռեր: Խմբագրեց պրոֆ. դր. Մանուկ Աբեղյան աշխատակցությամբ Կարապետ Մ. Օհանջանյանի. Հ. Ա: Եր., 1936:

Սեբէոսի եպիսկոպոսի պատմութիւն: Բաղդատութեամբ ձեռագրաց, հանդերձ առաջաբանիւ և ծանօթութեամբք Ստ. Մալխասեանց: Եր., 1939:

Սոկրատայ Պատմութիւն եկեղեցական և վարք սրբոյն Սեղբեստրոսի: Աշխատասիրութեամբ Մեսրոպ վ. Տեր Մովսէսեան: Վաղարշապատ, 1897:

Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի Պատմութիւն տանն Սիսական: Ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին: Մ., 1861:

Ստեփաննոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական: ՍՊբ, 1885:

Սրբոյ հօրն մերոյ Եղիշէի վարդապետի մատենագրութիւնք: Վենետիկ, 1859:

Սրբոյ հօրն մերոյ երանելւոյն Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառք լուսաւորք։ Յառաջաբանով, համեմատութեամբ և ծանօթութիւններով Ա. Տեր Միքելեանի։ Ս. Էջմիածին, 1894։

Սրբոյ հօրն մերոյ Մովսէսի Խորենացւոյ մատենագրութիւնք։ Վենետիկ, 1865։

Վարք եւ վկայաբանութիւնք սրբոց. Հատընտիր քաղեալք ի ճառընտրաց. Հ. Ա—Բ։ Վենետիկ, 1874։

Վեցօրեայք Գէորգայ Պիսիդեայ իմաստասիրի։ Տպագրեալ հանդերձ յոյն բնագրաւ եւ լուսաբանեալ ի Հ. Աթանաս վ. Տիրոյեանէ։ Վենետիկ, 1900։

Տեառն Յովհաննու Մանդակունւոյ հայոց հայրապետի Ճառք։ Վենետիկ, 1836։

Տեառն Յովհաննու Մանդակունւոյ հայոց հայրապետի Ճառք։ Երկրորդ տպագրութիւն։ Վենետիկ, 1860։

Տիմոթէոսի *եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալսն ի ժողովոյն Քաղկեդոնի։ Ի լոյս ընծայեալ աշխատութեամբ Կարապետ ծ. վարդապետի և Երուանդ վարդապետի։ Ս. Էջմիածին, 1908։*

Ուխտանէս եպիսկոպոս. *Պատմութիւն Հայոց։ Վաղարշապատ, 1871։*

Փավստոս Բուզանդ. *Պատմություն հայոց։ Թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Ստ. Մալխասյանցի։ Եր., 1968։*

Փաւստոսի Բուզանդացւոյ *Պատմութիւն հայոց։ Ի լոյս ած Ք. Պ.։ ՍՊբ, 1883։*

Փաւստոսի Բուզանդացւոյ *Պատմութիւն հայոց ի չորս դպրութիւնս։ Վենետիկ, 1832։*

«Քարթլիս ցխովրեբայի» կամ «Վրաց պատմության» հին հայերեն թարգմանությունը։ Վրացերեն բնագիրը և հին հայերեն թարգմանությունը ուսումնասիրությամբ և բառգրքով լույս ընծայեց Իլիա Աբուլաձեն։ Թիֆլիս, 1953։

Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին. Հ. 5. Բյուզանդական աղբյուրներ. Ա. Պրոկոպիոս Կեսարացի։ Թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հ. Բարթիկյանի։ Եր., 1967։

Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին։ Հ. 8. Ասորական աղբյուրներ. Ա։ Թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հ. Գ. Մելքոնյանի։ Եր., 1976; նույնի մասն Բ. [Ձեռագիր]։

Բ. ՌՈՒՍԵՐԵՆ

Анания Ширакаци. Космография: Перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатяна, Ер., 1962.

Антиох Стратиг. Пленение Иерусалима персами в 614 г. Грузинский текст исследовал, издал, перевел и арабское извлечение приложил Н. Марр. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. 9. СПб., 1909.

Аристотель. Метафизика.—Соч., в 4-х т. М., 1976, т. 1, с. 63—367. Византийские историки Дексипп. Евнапий, Олимпиодор, Малх, Петр Патриций, Менандр, Кандид, Ноннос и Феофан Византиец, переведенные с греческого С. Дестунисом. СПб., 1860.

Давид Анахт (Непобедимый). Анализ «Введения» Порфирия Сводный критический текст, пер. с древнеарм., предисл. и примеч. С. С. Аревшатяна. Ер., 1976.

Житие Петра Ивера, царевича-подвижника и епископа Майумского V века. Грузинский подлинник издал, перевел и предисловием снабдил Н. Марр.—Православный Палестинский сборник, 1896, вып. 47, т. 16, вып. 2.

История епископа Себеоса. Перевел с четвертого исправленного армянского издания Ст. Малхасянц. Ер., 1939.

Сведения арабских географов IX—X веков по Р. Хр. о Кавказе, Армении и Азербайджане.—Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1908, вып. 38, с. 1—130.

Церковная история Евагрия, схоластика и почетного префекта. СПб., 1853.

Դ. ՕՏԱՐ ԼԵԶՈՒՆԵՐՈՎ

Abu Yusuf. Kitab al-kharadj, Bulaq, 1902 (1884).
Acta Sancti Macarii episcopi monasterii Pelecetl.—Analecta Bollandiana, 1897, t. XVI.
Agapius (Mahboub) de Menbidj. Kitab al-Unvan. Histoire universelle. Ed. et trad. en française par A. Vasiliev.—Patrologia Orientalis, 1912, t. 8, fasc. 3, p. 399—550.
Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque. Rec. R. Keydell.—Corpus fontium historiae Byzantinae, 1967, vol. 2.
Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri, qui supersunt. Res. C. U. Clark. Vol. 1—2. Berolini, 1910—1915.
Aristotle. On the Heavens. With an english translation by W. K. C. Guthrie. London, 1939.
Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Ed. M, J. de Goeje. T. 1—8. Lugduni Batavorum, 1870—1892.
Cassii Dionis Coccelani Historiae Romanae quae supersunt. T. 1—4. Lipsiae, 1818.
Chronique de Denys de Tell Mahre. Publ. et trad. par J. B. Chabot. Paris, 1895.
Chronique de Michel le Syrien. Ed. et trad. par J. B. Chabot. T. 1—4. Paris, 1899—1910.
Claudii Ptolemaei Geographia. Ed. C. Müller. Parisiis, 1901.
Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi. T. 1—6. Lugduni, 1665.
Cornelii Taciti Libri qui supersunt. Ed. E. Koestermann. T. I. Ab excessu Divi Augusti. Lipsiae, 1965
Corpus Inscriptionum Graecorum. Ed. A. Boeckhius. Vol. 1—4. Berolini, 1828—1877.
Corpus iuris civilis. T. 2. Codex Justinianus. Ed. P. Krueger. Berolini, 1959.
Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium. Ed. Adolfus Busse Beroloni, 1904.
Eutropii Breviarium historiae Romanae. Rec. Fr. Ruehl. Lipsiae, 1897.
Evagrius Scholasticus. Ecclesiastical History. Ed. J. Bidez and L. Parmentier. London, 1898.
Eznik de Kolb. De Deo. Traduction francaise, notes et tables par L. Mariès et Ch. Mercier.—Patrologia Orientalis, 1959, t. 28, fasc. 4., p. 543—776.
Eznik von Kolb Wider die Sekten. Aus dem armenischen übersetzt J. M. Schmid. Wien, 1900.
Genesius I. Regna. Ed. C. Lachmann. Bonnae, 1834.
The Geography of Strabo. Trans. by H. L. Jones. In 8 volumes. London, 1931—194?.
Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani. Ed. H. Gelzer. Lipsiae, 1890.
Georgii Monachi Chronicon. Ed: C. de Boor. Lipsiae, 1904.
Giorgio de Pisidia. Poemi. Edizione critica. Traduzione e commento a cura di A. Pertusi. T. I. Ettal, 1960.
Grammaire de Denis de Thrace par M. L. Girbied. Paris, 1824.
Herodianus Ab excessu D. Marci libri VII. Ed. K. Stavenhagen, Lipsiae, 1922.
Ibn al-Athir, Al-Kamil fi-t-tarikh, 1—9. Al-Qahira, 1353 (1934—1935).
Ibn Wadih al-Yaqubi. Tarikh, 1—2. Beyrouth, 1960.
Ioannis Malalae Chronographia. Rec. L. Dindorf. Bonnae. 1831.
Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XIII—XVIII. Bonnae, 1897.
Jacut's Geographisches Wörterbuch. Hrsg. von F. Wüstenfeld. Bd. I—6, Leipzig, 1924.
Liber expugnationis regionum auctore al-Beladsori. Ed. J. M. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1866.
Migne J. P. Patrologiae cursus completus. Series graeco-latina. Paris. 1857—1866. Series graeca. 1856—1867.
Nicephorus Patriarchus. Opuscula historica. Ed. de Boor. Lipsiae, 1880.
Opus geographicum auctore Ibn Hauqal. Ed. J. H. Kramers. T. 1—2. Lugduni Batavorum, 1938—1939.

Paikuli. Monument and Inscription of the Early History of the Sasanian Empire by E. Herzfeld. Berlin, 1924.
Pliny. Natural History. With an english transl. in ten volumes. Vol. 5, libri XVII—XIX by H. Rackham. London, 1950.
Procopii Caesariensis Opera omnia. Rec. J. Haury. Vol. 1—4. Lipsiae, 1962—1964.
Scriptores Historiae Augustae. Ed. E. Hohl. Vol. 1—2. Lipsiae, 1965.
Tarikh at-Tabari par Abu Jafar Mohammad ibn Jarir at-Tabari. Ed. critique par M. Abu-l-Fath Ibrahim, 1—9. Le Caire, 1960—1969.
Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum partinentes. Ed. Th. Mommsen et P. M. Meyer. Berolini, 1954.
Theophanis Chronographia. Rec. C. de Boor. Vol. 1—2. Lipsiae, 1883—1885.
Theophylacti Simocattae Historiarum libri octo. Rec. Imm. Bekkerus. Bonnae 1834.
Zosimi comitis et ex advocati fisci historia nova. Ed. L. Mendelssohn. Lipsiae, 1887.

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Ա. ՀԱՅԵՐԵՆ

Աբգարյան Գ. *«Սեբեոսի պատմությունը» և Անանունի առեղծվածը։ Եր., 1965։*
Աբեղյան Մ. *Երկեր։ Հ. Ա. Հայ վիպական բանահյուսություն։ Եր., 1966։*
Աբեղյան Մ. *Հայոց հին գրականության պատմություն։ Գիրք առաջին։ Եր., 1944։*
Ադոնց Ն. *Անծանոթ էջեր Մաշտոցի և նրա աշակերտների կյանքից ըստ օտար աղբյուրների։— Հանդէս ամսօրեայ, 1925, № 5—12։*
Ադոնց Ն. *Հայաստանի պատմություն։ Ակունքները X—VI դդ. մ. թ. ա.։ Եր., 1972 թ.։*
Ադոնց Ն. *Մաշտոց եւ նրա աշակերտները։ Ըստ օտար աղբիւրների։ Վիեննա, 1925։*
Ադոնց Ն. *Պատմական ուսումնասիրութիւններ։ Պարիս, 1948։*
Աթայան Ռ. *Հայկական խազային նոտագրությունը։ Եր., 1959։*
Ալիշան Ղ. *Այրարատ։ Բնաշխարհ Հայաստանեայց։ Վենետիկ—Ս. Ղազար, 1890։*
Ալիշան Ղ. *Արշալոյս քրիստոնէութեան հայոց։ Վենետիկ—Ս. Ղազար, 1901։*
Ալիշան Ղ. *Հայապատում։ Պատմութիւն հայոց։ Հ. Ա. Վենետիկ—Ս. Ղազար, 1901։*
Ալիշան Ղ. *Շնորհալի եւ պարագայ իւր։ Վենետիկ—Ս. Ղազար, 1873։*
Ալպօյաճեան Ա. *Պատմութիւն հայ գաղթականութեան։ Գահիրե, 1941։*
Ակինեան Ն. *Դասական հայերէնը եւ Վիեննական Մխիթարեան դպրոցը։ Վիեննա, 1932։*
Ակինեան Ն. *Դունոյ 572-ի ապստամբութիւնը եւ յաջորդ տասնամեայ շրջանը։— Հանդէս ամսօրեայ, 1913, № 1, էջ 61—80։*
Ակինեան Ն. *Եղիշէ վարդապետ եւ իւր «Պատմութիւնն հայոց պատերազմին»։ Մ. 1—2։ Վիեննա, 1932—1936։*
Ակինեան Ն. *Թէոդորոս Ալիկուռա եւ Նանա Ասորի Հայաստանի մէջ եւ Նանայի Յովհաննու Մեկնութեան հայերէն թարգմանութիւնը։— Ակինեան Ն. «Մատենագրական հետազօտութիւններ» գրքում։ Վիեննա, 1922, հ. Ա, էջ 115—163։*
Ակինեան Ն. *Կիւրիոն կաթողիկոս վրաց։ Պատմութիւն հայ-վրական յարաբերութեանց եօթներորդ դարու մէջ։ Վիեննա, 1910։*
Աճառյան Հ. *Բանասիրական ուսումնասիրություններ։ Եր., 1976։*
Աճառյան Հ. *Երեք հարց Մեսրոպյան այբուբենի շուրջը։— Էջմիածին, 1946, № 8—10, էջ 35—39։*
Աճառյան Հ. *Երկու ուղղում Կորյունի մեջ։— Տեղեկագիր, ԱրմՖանի, 1941, № 1(6)։*
Աճառյան Հ. *Հայերեն արմատական բառարան։ Հ. Ա—Դ։ Եր., 1971, 1973, 1977, 1979։*
Աճառյան Հ. *Հայոց անձնանունների բառարան։ Հ. Ա—Ե։ Եր., 1942, 1944, 1946, 1948, 1962։*
Աճառյան Հ. *Հայոց գրերը։ Եր., 1968։*
Աճառյան Հ. *Հայոց լեզվի պատմություն։ Մ. 2.։ Եր., 1951։*
Աճեմեան Պ. *Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի ձեռնադրութեան թուականը եւ պարագաները։ Վենետիկ—Ս. Ղազար, 1960։*
Անասյան Հ. *Հայկական մատենագիտություն։ Ե—ԺԸ դդ. Հ. Ա—Բ։ Եր., 1959—1976։*

Առաքելյան Բ. *Հայկական պատկերաքանդակները IV—VII դարերում։* Եր., 1949։

Ասատուրեան Հ. *Քաղաքական վերաբերութիւններ ընդ մէջ Հայաստանի եւ Հռովմայ 190-ին ն. Ք. մինչեւ 428 յ. Ք.։* Վենետիկ—Ս. Ղազար, 1912։

Ավդալբեգյան Թ. *Հայագիտական հետազոտություններ։* Եր., 1969։

Ավդալբեգյան Թ. *Հաս, սակ ու բաժ։ (Հայաստանի տնտեսական զարգացման պատմության խնդիրների շուրջը)։*—Տեղեկագիր ՀՍՍՀ գիտության և արվեստի ին-տի, 1926, № 1, էջ 45—96։

Ավդալբեգյան Մ. *Հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորումը (V դար)։* Եր., 1971։

Արևշատյան Ս. *Դավիթ Անհաղթը՝ հին Հայաստանի ականավոր փիլիսոփա։* Եր., 1980։

Արևշատյան Ս. *Դավիթ Անհաղթը և հին Հայաստանի փիլիսոփայական միտքը։*—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1980, № 1, էջ 21—29։

Արևշատյան Ս. *Դավիթ Անհաղթի ժառանգությունը նոր լուսաբանությամբ։*—Բանբեր Մատենադարանի, 1969, № 9, էջ 7—22։

Արևշատյան Ս. *Հայոց գրերի ստեղծման պատմական պատճառները և հին հայկական թարգմանությունները։*—Բանբեր Մատենադարանի, 1964, № 7, էջ 61—76։

Արևշատյան Ս. *Հնագույն հայկական թարգմանությունները և նրանց պատմամշակութային նշանակությունը։*—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1973, № 1, էջ 23—37։

Արևշատյան Ս. *Պլատոնի երկերի հայերեն թարգմանության ժամանակը։*—Բանբեր Մատենադարանի, 1971, № 10, էջ 7—20։

Բադալյան Հ. *Օրացույցի պատմություն։* Եր., 1970։

Բարթիկյան Հ. *Հայ-բյուզանդական նոթեր։*—Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ. Հաս. գիտ., 1960, № 7—8, էջ 129—138։

Բարթիկյան Հ. «Narratio de rebus Armeniae», *հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր։*—Բանբեր Մատենադարանի, 1962, № 6, էջ 457—470։

Բարխուդարյան Ս. *Միջնադարյան հայ ճարտարապետներ և քարգործ վարպետներ։* Եր., 1963։

Գարագաշեան Ա. *Քննական պատմութիւն հայոց. Ըստ նորագոյն պատմական, լեզուաբանական եւ բանասիրական տեղեկութեանց։ Մասն Բ. Պատմական ժամանակ. Արշակունիք ի ժամանակի հեթանոսութեան։* Թիֆլիս, 1895։

Գէլցէր Հ. *Համառօտ պատմութիւն հայոց։* Վիեննա, 1897։

Գէլցէր Հ. *Սկզբնաւորութիւնք բիւզանդեան բանակաթեմերու դրութեան։ Թարգմանեց Հ. Գարեգին Գարանֆիլեան։* Վիեննա, 1903։

Գիւտերբոկ Կ. *Հռովմէական Հայաստան եւ հռովմէական սատրապութիւնները Դ—Զ դարերուն։ Գերմաներէնէ թարգմանեց Հ. Մկրտիչ վ. Նորշուեան։* Վիեննա, 1914։

Գրիգորեան Մ. *Դիտողութիւններ եւ ստորագրութիւններ Սեբէոսի պատմագրոց բնագրին վերայ։* Վիեննա, 1973։

Գրիգորյան Վ. *Հայաստանի վաղ միջնադարյան կենտրոնագմբեթ փոքր հուշարձանները։* Եր., 1982։

Դանիելյան Է. *Արիստոտելի տարրերի տեսությունը և Անանիա Շիրակացու «Տիեզերագիտութիւնը»։*—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1971, № 2, էջ 217—222։

Դանիելյան Է. *Իսիդոր Քարակացու «Պարթևական կայանները»։*—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1971, № 4, էջ 171—182։

Դանիելյան Է. *Հայ փիլիսոփայական մտքի ակունքների մոտ։*—Լենինյան ուղիով, 1980, № 5, էջ 92—96։

Դանիելյան Է. *Հայ եկեղեցու նկատմամբ խոսրով Փարվեզի վարած քաղաքականությունը։*—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1981, № 4, էջ 195—200։

Դանիելյան Է. *Հայաստանի բաժանման տարեթիվը՝ 387 թե՞ 385։*—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1980, № 1, էջ 203—214։

Դանիելյան Է. *V դարի տիեզերագիտական մի պատառիկ։*—Լրաբեր հաս. գիտ. /ՀՍՍՀ ԳԱ, 1975, № 12, էջ 100—102։

Դանիելյան Է. *647 թվականի արաբական արշավանքը Հայաստան։*—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1982, № 2, էջ 106—116։

Երեմյան Ս. *Ատլաս «Հայ ժողովրդի պատմության» գրքի մաս 1-ի։* Եր., 1952։

Երեմյան Ս. «Ծաղկեացոց իշխանութիւն»։—Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ Հաս. գիտ. 1960, № 7—8; էջ 41—52։
Երեմյան Ս. Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյցի»։ Եր., 1963։
Երեմյան Ս. Հայաստանի քաղաքական վիճակը Արտավազդ V-ի ժամանակ (252/3—261)։—Լրաբեր հաս. գիտ. ՀՍՍՀ ԳԱ, 1975, № 1, էջ 13—22։
Երեմյան Ս. Հայկական ամսօրերի անուններին նվիրված սրբավայրերը նախաքրիստոնեական Հայաստանում։ Քարտեզ. Տե՛ս Բադալյան Հ. Ս. Օրացույցի պատմություն։ Եր., 1970։
Երեմյան Ս. Մեծ Հայքի թագավորության բաժանումը Սասանյան Իրանի և Հռոմեական կայսրության միջև (244—253 թթ.)։ Պատմա-բանասիր. հանդես, 1976, № 1, էջ 67—88։
Երեմյան Ս. Մեսրոպ Մաշտոց (ծննդյան 1600-ամյակի առթիվ)։—Լենինյան ուղիով, 1962, № 5, էջ 8—18։
Երեմյան Ս. Նախշ-ի-Ռուստեմի «Քաարա ի Զարդուշտ» հուշարձանի արձանագրության վկայությունները Հայաստանի մասին։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1966, № 2, էջ 59—70։
Երեմյան Ս. Պայմանական հողատիրության առաջացման հարցի շուրջը ֆեոդալականացող Հայաստանում։ «Ձեռական իշխանութիւնը» հին Հայաստանում։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1971, № 1, էջ 3—9։
Երեմյան Ս. Վաղարշ 2-րդի քաղաքական հարաբերությունները Հռոմի և պարթևների հետ։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1976, № 4, էջ 37—56։
Էփրիկեան Հ. Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան։ Հ. 1։ Վենետիկ—Ս. Ղազար, 1903—1905։
Թահմիզյան Ն. Գրիգոր Գռզիկը և հայ-բյուզանդական երաժշտական կապերը։—Բանբեր Երևանի համալս., 1968, № 3, էջ 198—210։
Թահմիզյան Ն. Էջեր հայկական վաղ միջնադարյան երաժշտական գեղագիտությունից։—Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ. Հաս. գիտ., 1961, № 2, էջ 49—60։
Թահմիզյան Ն. Մեսրոպ Մաշտոցն ու հայոց հոգևոր երգարվեստը։—Բանբեր Մատենադարանի, 1964, № 7, էջ 161—208։
Թահմիզյան Ն. Մի էջ հայկական վաղ միջնադարյան երաժշտական տեսությունից։—Բանբեր Մատենադարանի, 1960, № 5, էջ 43—76։
Թահմիզյան Ն. Ներդաշնակության հենքի ըմբռնումը միջնադարյան Հայաստանում (V—VI դդ.)։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1966, № 1, էջ 75—92։
Թորամանյան Թ. Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության։ Եր., 1942։
Թումանյան Բ. Երկրակենտրոն և արևակենտրոն համակարգերը Հայաստանում։ Եր., 1973։
Թումանյան Բ.—Տոմարի պատմություն։ Եր., 1972։
Ինճիճեան Ղ. Հնախօսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհին։ Հ. 1—3։ Վենետիկ, 1835։
Իսկանյան Վ. Բյուզանդական կողմնորոշման հարցը Վարդանանց պատերազմի ժամանակ։—Պատմա-բանասիր. հանդես. 1966, № 3, էջ 53—70։
Իսկանյան Վ. Հայ-բյուզանդական դաշինքը Պարսկաստանի դեմ (VI դար)։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1963, № 4, էջ 51—62։
Իսկանյան Վ. Հայ-բյուզանդական հարաբերությունները VII դարում՝ արաբական առաջին արշավանքների ժամանակ։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1971, № 4, էջ 61—80։
Իսկանյան Վ. Մարզպանական Հայաստանի ապստամբությունը Պարսկաստանի դեմ և Բյուզանդիան (V դ. վերջ և VI դ. սկիզբ)։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1969, № 1, էջ 29—4[illegible]։
Իսկանյան Վ. Մի էջ հայ-բյուզանդական հարաբերությունների պատմությունից։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1960, № 4, էջ 148—161։
Լեո. Հայոց պատմութիւն։ Հ. 1. Հին պատմութիւն։ Թիֆլիս, 1917, Հ. 2։ Եր., 1947։
Խաչիկյան Լ. Գրիգոր Պարթևին վերագրված «Հարցումը» որպես հայ մատենագրության երախայրիք։—Բանբեր Մատենադարանի, 1964, № 7, էջ 301—330։
Խաչիկյան Լ. Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւն» աշխատությունը։ Եր., 1945. (Անտիպ. թեկնածուական դիսերտացիա)։
Խաչիկյան Լ. Փոքր Հայքի սոցիալական շարժումների պատմությունից։ Եր., 1951։
Կոգյան Ս. Կամսարականները «տեարք Շիրակայ եւ Արշարունեաց»։ Պատմական ուսումնասիրութիւն։ Վիեննա, 1926։
Կոգյան Ս. Հայոց եկեղեցին մինչև Փլորենտեան ժողովը։ Բեյրութ, 1961։

Հայ ժողովրդի պատմություն: (8 հատորով)։ Հ. 1. Հայաստանը նախնադարյան-համայնական և ստրկատիրական կարգերի ժամանակաշրջանում։ Հատորի պատ. խմբ.՝ Ս. Տ. Երեմյան։ Եր., 1971։

Հասրաթյան Մ. Ծիծեռնավանք։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1980, № 2, էջ 39—57։

Հարությունյան Վ. Դվինի V—VII դդ. ճարտարապետական հուշարձանները։ (Ըստ 1937—1939 թթ. պեղումների նյութերի)։ Եր., 1950։

Հարությունյան Վ. 7-րդ դարի աշխարհիկ ճարտարապետության մի նոր հուշարձան։—Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ. Հաս. գիտ., 1953, № 8, էջ 53—65։

Հացունի Վ. Կարեւոր խնդիրներ հայ եկեղեցւոյ պատմութենէն։ Վենետիկ—Ս. Ղազար, 1927։

Հացունի Վ. Ճաշեր եւ խնճոյք հին Հայաստանի մէջ։ Վենետիկ—Ս. Ղազար, 1912։

Հացունի Վ. Պատմութիւն հայոց աղօթամատոյցին։ Վենետիկ—Ս. Ղազար, 1965։

Հիւբշման Հ. Հին հայոց տեղւոյ անունները։ Հայոց աշխարհին պատմական տեղագրութեան մասին ուսումնասիրութիւններով։ Թարգմ. Հ. Պիլէզիկճեան։ Վիեննա, 1907։

Հովհաննիսյան Հ. Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում։ Եր., 1978։

Ղափանցյան Գ. Հայոց լեզվի պատմություն։ Հին շրջան։ Եր., 1961։

Ղաֆադարյան Կ. Դվին քաղաքը և նրա պեղումները։ Հ. 1։ Եր., 1952։

Ղաֆադարյան Կ. Երևան։ Միջնադարյան հուշարձանները և վիմական արձանագրությունները։ Եր., 1975։

Մալխասյանց Ստ. Ուսումնասիրութիւն Փաւստոս Բիւզանդի պատմութեան։—Հանդէս ամսօրեայ, 1896, № 1, էջ 35—43։

Մանանդեան Հ. Հունարէն դպրոցը եւ նրա զարգացման շրջանները։ Վիեննա, 1928։

Մանանդյան Հ. Հայաստանի գլխավոր ճանապարհները ըստ Պևտինգերյան քարտեզի։ Եր., 1936։

Մանանդյան Հ. Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության։ Հ. Բ.։ Եր., 1957։

Մանանդյան Հ. Ֆեոդալիզմը հին Հայաստանում։ Եր., 1934։

Մարկվարտ Հ. Պարսկահայք նահանգը։ Գերմաներեն անտիպ բնագիրը թարգմանեց, ծանոթագրեց և պատրաստեց հրատարակության Գ. Վ. Աբգարյան։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1961, № 1, էջ 180—207; № 2, էջ 212—244։

Մարկուարտ Յ. Հայ Բագրատունեաց ճիւղագրութիւնը։ Գերմաներէնէ թարգմանեց Հ. Հապոզեան։ Վիեննա, 1913։

Մարկուարտ Յ. Պատմութիւն հայերին նշանագրերու եւ վարուց Ս. Մաշթոցի։ Գերմաներէնէ թարգմանեց Ա. Վարդանեան։ Վիեննա, 1913։

Մարտիրոսյան Ա. Հայաստանը և առաջին Սասանյանները։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1975, № 3, էջ 149—172։

Մարտիրոսյան Ա. Հայոց գրերի գյուտի թվականը։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1981, № 3, էջ 64—80։

Մարության Տ. Ավանի տաճարը և համանման հուշարձաններ։ Եր., 1976։

Մարության Տ. Զվարթնոց և զվարթնոցատիպ տաճարներ։ Եր., 1963։

Մելիք-Թանգեան Ն. Հայոց եկեղեցական իրաւունքը։ Գիրք Ա։ Շուշի, 1903։

Մելիք-Օհանջանյան Կ. Տիրան-Տրդատի վեպը ըստ Փավստոս Բուզանդի։—Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ. Հաս. գիտ., 1947, № 6, էջ 59—74։

Մեսրոպ Մաշտոց: Հոդվածների ժողովածու։ Եր., 1962։

Մնացականյան Ս. Դվինի պալատի կառուցման ժամանակի մասին։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1974, № 2, էջ 213—232։

Մնացականյան Ս. Զվարթնոցը և նույնատիպ հուշարձանները։ Եր., 1971։

Մնացականյան Ս. Պտղնիի տաճարը։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1961, № 3—4, էջ 219—237։

Մնացականյան Ս. Սիսավանի պատկերաքանդակները և տաճարի կառուցման ժամանակը։—Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ. Հաս. գիտ., 1961, № 10, էջ 63—76։

Մնացականյան Ս. Քննություն Հայաստանի 9—11-րդ դարերի շինարարական վկայագրերի։ Եր., 1972։

Մուշեղյան Ա. Ո՞վ է Առավան հազարապետը։—Լրաբեր հաս. գիտ. ՀՍՍՀ ԳԱ, 1983, № 7, էջ 67—76։

Մուշեղյան Խ. Դրամական շրջանառութիւնը Հայաստանում սկզբից մինչեւ Ժ. դար Յ. Ք.-ի։ Վիեննա, 1979։

Մուրադյան Ա. Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում։ Եր., 1971։

Մուրատեան Ե. Քննական պատմութիւն Արշակ երկրորդի եւ անոր Պապ որդւոյն։ Աղեքսանդրիա, 1900։

Յովսէփեան Գ. Նիւթեր եւ ուսումնասիրութիւններ հայ արուեստի եւ մշակոյթի պատմութեան։ Նիւ Եորք, 1944։

Նալբանդյան Հ. Արաբացի ոստիկանները Հայաստանում։—(7-րդ դարի վերջից մինչև Աշոտ Ա-ի գահակալությունը)։—Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ. Հաս. գիտ., 1956, № 8, էջ 105—124։

Նալբանդյան Հ. Արաբների հարկային քաղաքականությունը Հայաստանում (640—862)։ Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ. Հաս. գիտ., 1954, № 12, էջ 73—84։

Նյութեր Հայաստանի գյուղատնտեսության և գյուղացիության պատմության. Եր., 1964։

Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի. Հ. 1—2։ Եր., 1979—1981։

Նաւայր Բիւզանդացի. Կորիւն վարդապետ եւ նորին թարգմանութիւնք։ Գիրք Մակաբայեցւոց. Եւթաղ Աղեքսանդրացի, Ագաթանգեղոս եւ Փաւստոս Բիւզանդ։ Տփղիս, 1900։

Շախկյան Գ. Օձունի եկեղեցու վաղ շրջանի արձանագրությունները։—Լրաբեր հաս. գիտ. ՀՍՍՀ ԳԱ, 1972, № 9, էջ 90—101։

Շահխաթունեանց Յ. Ստորագրութիւն Կաթուղիկէ էջմիածնի և հինգ գաւառացն Արարատայ։ Հ. 1։ Ս. էջմիածին, 1842։

Շահվերդյան Ա. Հայ երաժշտության պատմության ակնարկներ. XIX—XX դդ. (մինչսովետական շրջան)։ Եր., 1959։

Չալոյան Վ. Հայոց փիլիսոփայության պատմություն։ (Հին և միջին դարեր)։ Եր., 1975։

Չամչեանց Մ. Պատմութիւն հայոց ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ տն. 1784։ Ըստ աւանդելոյ այլևայլ մատենագրաց. Հ. Ա—Գ։ Վենէտիկ, 1784—1786։

Պետրոսյան Ս. Դահական ցեղերը Կասպից ծովից հարավ-արևմուտք ընկած շրջաններում։—Լրաբեր հաս. գիտ. ՀՍՍՀ ԳԱ, 1976, № 1, էջ 91—97։

Ջահուկյան Գ. Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում (V—XV դդ.)։ Եր., 1954։

Սահինյան Ա. Զվարթնոցի ճարտարապետական խումբը։—Լրաբեր հաս. գիտ. ՀՍՍՀ ԳԱ, 1968, № 1, էջ 101—120։

Սահինյան Ա. Էջմիածնի Մայր տաճարի ճարտարապետական կերպարը։—Էջմիածին, 1961, № 1, էջ 43—63։

Սահինյան Ա. Քասաղի բազիլիկայի ճարտարապետությունը։ Եր., 1955։

Սամուէլեան Խ. Արեան վրէժ եւ փրկանք։—Ազգագրական հանդէս, 1903, գիրք 10, էջ 269—303։

Սարգիսեան Բ. Ագաթանգեղոս եւ իւր բազմադարեան գաղտնիքն։ Վենետիկ, 1890։

Սարգիսեան Բ. Քննադատութիւն Յովհան Մանդակունւոյ եւ իւր երկասիրութեանց վրայ։ Վենետիկ, 1895։

Սարգիսեան Հ. Ուսումնասիրութիւն Մանիքէա-Պաւղիկեան Թոնրակեցիներու աղանդին եւ Գր. Նարեկացւոյ Թուղթը։ Վենետիկ—Ս. Ղազար, 1893։

Սարգսյան Գ. Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին։ Եր., 1966։

Սարգսյան Գ. Հին Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական զարգացման ուղիների մասին։ Եր., 1962։

Սարգսյան Գ. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» ժամանակագրական համակարգը։ Եր., 1965։

Սվազյան Հ. Աղվանից թագավորության Արշակունյաց ճյուղի սկզբնավորումը։ Բանբեր Հայաստանի արխիվների, 1977, № 3, էջ 158—170։

Սվազյան Հ. Աղվանից մարզպանության կազմավորման հարցի շուրջը։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1979, № 4, էջ 210—218։

Սվազյան Հ. Աղվանքը և Միհրանյան տոհմը։—Լրաբեր հաս. գիտ. ՀՍՍՀ ԳԱ, 1980, № 9, էջ 91—101։

Սրուանձտյանց Գ. Հնոց և նորոց։ Պատմութիւն վասն Դաւթի և Մովսէսի Խորենացւոյ։ Կ. Պոլիս, 1874։

Տաշեան Յ. Ագաթանգեղոս առ Գէորգայ Ասորի եպիսկոպոսին եւ ուսումնասիրութիւն Ագաթանգեղեայ գրոց։ Վիեննա, 1891։

Տաշեան Յ. Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա։ Վիեննա, 1895։

Տեր-Ղևոնդյան՝ Ա. *Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության նորահայտ ամբողջական բնագիրը։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1973, № 1, էջ 209—237։*

Տեր-Ղևոնդյան Ա. *Արաբական ամիրայությունները Բագրատունյաց Հայաստանում, Եր., 1965։*

Տեր-Ղևոնդյան Ա. *Դիտողություններ «ոստիկան» բառի մասին։—Պատմա-բանասիր. հանդես, 1962, № 4, էջ 243—248։*

Տեր-Ղևոնդյան Ա. *Կարին-Թեոդուպոլիսը ավանդության և պատմության մեջ։—Լրաբեր հաս. գիտ. /ՀՍՍՀ ԳԱ, 1971, № 3, էջ 63—69։*

Տեր-Ղևոնդյան Ա. *Հայաստանի բնահարկը արաբական ժամանակաշրջանում։—Լրաբեր հաս. գիտ. /ՀՍՍՀ ԳԱ, 1969, № 2, էջ 52—60։*

Տեր-Ղևոնդյան Ա. *«Հայոց իշխան» տիտղոսի ծագումը և Հայոց տերությունը VII դարում։—Բանբեր Երևանի համալսարանի, 1969, № 1, էջ 241—247։*

Տեր-Մինասյան Ե. *Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից։ Եր., 1968։*

Տեր-Մինասյան Ե. *Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ։ Եր., 1971։*

Տէր-Մինասեանց Ե. *Այսպես կոչուած պարսից ժողովը։—Արարատ, 1907, № 2, էջ 179—195։*

Տէր-Մինասեանց Ե. *Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն։ Հ. 1։ Ս. Էջմիածին, 1908։*

Տէր-Մինասեանց Ե. *Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիների հետ։ Ս. Էջմիածին, 1908։*

Տէր-Մկրտչեան Գ. *Հայ մատենագրութեան հնագոյն թուականները։—Շողակաթ. Ս. Էջմիածնի հայագիտական ժողովածու։ Վաղարշապատ, 1913, գիրք 1, էջ 154—166։*

Տիեզերական պատմութիւն ի սկզբանէ աշխարհի մինչեւ ցմեր ժամանակս։ Աշխատասիրութեամբ Հ. Յովսեփայ վ. Գաթըրճեանց։ Հ. Ա—Բ։ Վիեննա, 1849—1852։

Տոմաշէկ Վ. *Սասուն եւ Տիգրիսի ադբերաց սահմանները։ Պատմական եւ տեղագրական հետազօտութիւն։ Մ. 1։ Վիեննա, 1896։*

Քալանթար Ա. *Հին Վաղարշապատի պեղումները։ Եր., 1935։*

Քալանթարյան Ա. *Դվինի նյութական մշակույթը IV—VIII դդ., Եր., 1970։*

Քենդերյան Հ. *Հովհան Մայրագոմեցի։ Եր., 1973։*

Օրմանեան Մ. *Ազգապատում։ Մ. Ա։ Կոստանդնուպոլիս, 1912։ Մ. Բ։ Կոստանդնուպոլիս, 1914։ Մ. Գ։ Երուսաղէմ, 1927։ Նույնը՝ Հ. Ա—Գ։ Պեյրութ, 1959—1961։*

Օրմանեան Մ. *Հայոց եկեղեցին եւ իր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, վարչութիւնը, բարեկարգութիւնը, արարողութիւնը, գրականութիւնը ու ներկայ կացութիւնը։ Կոստանդնուպոլիս, 1911։*

Օրմանեան Մ. *Տրդատէ Արտաշէս ժամանակագրական դիտողութիւններ։—Հանդէս ամսօրեայ, 1909, № 7, էջ 197—201; № 8, էջ 241—246։*

Ֆասմէր Ռ. *Ժամանակագրութիւնն Հայաստանի ոստիկաններու առաջին Աբբասեանց օրով, Աս-Սաֆֆահէն մինչեւ Աշոտ Ա-ի թագաւորելը 750—887։ Թարգմանեց Հ. Վահան վ. Ինգլիզեան։ Վիեննա, 1933։*

Բ. ՌՈՒՍԵՐԵՆ

Абрамян А. Г., Петросян Г. Б. Анания Ширакаци. Ер., 1970.

Агабабян Р. Я. Композиция купольных сооружений Грузии и Армении. Ер., 1950.

Адамян А. А. Эстетические воззрения средневековой Армении. Ер., 1955.

Адонц Н. Г. Армения в эпоху Юстиниана. СПб., 1908.

Адонц Н. Г. Дионисий Фракийский и армянские толкователи. Петроград, 1915.

Адонц Н. Г. Фауст Византийский как историк.—Христианский Восток, 1922, т. 6, вып. 3, с. 235—272.

Айвазян К. В. «История Тарона» и армянская литература IV—VII веков. Ер., 1976.

Амбарцумян В. А., Мирзоян Л. В., Парсамян Э. В., Чавушян О. С. Вспыхивающие звезды в Плеядах. IV. Ер., 1973.

Аммиан Марцеллин. История: Перевод с латинского Ю. А. Кулаковского. Вып. 2. Киев, 1907.

Аннинский А. Древние армянские историки как исторические источники. Одесса, 1899.

Аннинский А. История армянской церкви. (До XIX века). Кишинев, 1900
Апресян Г. З. Эстетическая мысль народов Закавказья. М., 1968.
Аракелян Б. Н. Гарни I. Ер., 1951.
Аревшатян С. С. Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.). Ер., 1973.
Аревшатян С. С. Становление древнеармянской письменности и патристика.—В кн.: Das Korpus der griechisch-christlichen Schriftsteller. Berlin, 1977.
Аревшатян С. С. Давид Непобедимый—выдающийся философ древней Армении М., 1980.
Аревшатян С. С., Тагмизян Н. К. Музыкальная теория древней и средневековой Армении.—В кн.: Музыкальная эстетика стран Востока. М., 1967.
Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962.
Арутюнян В. М. По поводу датировки храма в Аруче. Ер., 1946.
Арутюнян В. М., Сафарян С. А. Памятники армянского зодчества. М., 1951.
Бартикян Р. М. Еще раз о происхождении имени «павликиане».—Вест. обществ. наук/АН АрмССР, 1973, № 2, с. 85—90.
Бартикян Р. М. Источники для изучения истории павликанского движения. Ер., 1961.
Бартикян Р. М. К вопросу о павликианском движении в первой половине VIII в.—Византийский временник, 1956, т. 8, с. 127—131.
Бартольд В. В. Историко-географический обзор Ирана.—Соч. М., 1971, т. 7. с. 31—225.
Белкин А. А. Русские скоморохи. М., 1975.
Бокщанин А. Г. Парфия и Рим, ч. 1—2. М., 1960—1966.
Борисов А. Я. Эпиграфические заметки.—Труды отдела Востока. Гос. Эрмитажа 1939, т. 1, с. 221—242.
Васильев А. А. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Аморийской династии. СПб., 1900.
Васильев А. А. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии. СПб., 1902.
Васильевский В., Никитин П. Сказания о 42-х аморийских мучениках.—Записки Императорской АН, 1905, сер. 8, т. 7, № 2.
Веселовский И. Н. Кеплер и Галилей.—В сб.: Историко-астрономические исследования, М., 1972, вып. 11, с. 19—64.
Грубер Р. И. История музыкальной культуры. Т. 1, ч. I. М.—Л., 1941.
Даниелян Э. Л. Армянские космографические труды VII века о строении Вселенной Ер., 1978.
Дитмар А. Б. Рубежи ойкумены. М., 1973.
Дурново Л. А. Краткая история древнеармянской живописи. Ер., 1957.
Дурново Л. А. Очерки изобразительного искусства средневековой Армении. М., 1979.
Дурново Л. А. Стенная живопись в Аруче (Талиш).—Изв. АН АрмССР Обществ. науки, 1952, № 1, с. 49—66.
Дьяконов М. М. Очерк истории древнего Ирана. М., 1961.
Еремян С. Т. Армения от эпохи Ахеменидов до падения Багратидов (VI в. до н. э.—X в. н. э.) в книгах I и II «История СССР с древнейших времен до образования древнерусского государства», М.—Л., 1939.
Еремян С. Т. Армения в VI—VII вв.—В кн.: Очерки истории СССР. М., 1958, с. 218—228.
Еремян С. Т. Заметки к тексту «Хроники Сумбата».—Изв. Арм. филиала АН СССР, 1941, № 9, с. 27—30.
Еремян С. Т. Идеология и культура Албании III—VII вв.—В кн.: Очерки истории СССР. М., 1958, с. 323—330.
Еремян С. Т. Моисей Каланкатуйский о посольстве албанского князя Вараз-Трдата к хазарскому хакану Алп-Илитверу.—Зап. Ин-та востоковедения АН СССР, 1939, т. 7, с. 129—155.
Еремян С. Т. Народное жилище.—В кн.: Культура раннефеодальной Армении (IV—VII вв.). Ер., 1980, с. 307—314.

Еремян С. Т. О рабстве и рабовладении в древней Армении.—Вест. древней истории, 1950, № 1, с. 12—26.

Еремян С. Т. Основные черты общественного строя Армении в эллинистическую эпоху.—Изв. АН АрмССР. Обществ. науки, 1948, № 11, с. 33—73.

Еремян С. Т. Политические взаимоотношения между сасанидским Ираном, Византией и Арменией на рубеже V—VI вв.—В кн.: Очерки истории СССР. М., 1958, с. 208—212.

Еремян С. Т. Проблема падения рабовладельческого общества и зарождения феодальных отношений в древней Армении.—В кн.: Доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов. М., 1954, с. 111—121.

Еремян С. Т. Происхождение некоторых орудий пашенного земледелия в древней Армении.—В кн.: Материалы по истории сельского хозяйства и крестьянства Армении. Т. I. Ер., 1964, с. 9—27.

Еремян С. Т. Развитие городов и городской жизни в древней Армении.—Вест. древней истории, 1953, № 3, с. 11—31.

Еремян С. Т. Страна «Махелония» надписи Кааба-и-Зардушт.—Вест. древней истории, 1967, № 4, с. 47—59.

Еремян С. Т. Сюпня и оборона Сасанидами кавказских проходов.—Изв. Арм. филиала АН СССР, 1941, № 7, с. 33—40.

Еремян С. Т. «История Армении» Мовсеса Хоренаци 1500 лет.—Вест. древней истории,

Кулаковский Ю. А. К критике известий Феофана о последнем годе правления Фоки.—

Еремян С. Т. Торговые пути Закавказья в эпоху Сасанидов. По Tabula Peutingeriana.—Вест. древней истории, 1939, № 1, с. 79—97.

Еремян А. Б. Храм Рипсиме. Ер., 1955.

Зубов В. П. Аристотель. М., 1963.

Измайлова Т. А. Армянская миниатюра XI в. М., 1979.

Иоаннисян А. Г. Движение тондракитов в Армении (IX—XI вв.).—Вопросы истории, 1954, № 10, с. 100—108.

История Византии. В трех томах. Т. 1. М., 1967.

Колесников А. И. Иран в начале VII века. (Источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления).—Палестинский сборник, 1970, вып. 22(85).

Кондаков Н. П. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904.

Котович В. Г. О местоположении раннесредневековых городов Варачана, Беленджера и Таргу, с. 181—231; Археологические данные к вопросу о местоположении Семендера, с. 232—255.,—В сб.: Древности Дагестана. Материалы по археологии Дагестана. Т. 5. Махачкала, 1974.

Крывелев И. А. История религии. Т. 1. М., 1975.

Кузнецов А. В. Тектоника и конструкция центрических зданий. М, 1951.

Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. 1—3. Киев, 1910—1915.

Кулаковский Ю. А. К критике известий Феофана о последнем годе правления Фоки.—Византийский временник, (1914), 1915, т. 21, вып. 1—2, с. 1—14.

Культура раннефеодальной Армении (IV—VII вв.). Ред. кол.: С. Т. Еремян (отв. ред.), С. С. Аревшатян, Э. Л. Даниелян. Ер., 1980.

Кушнарев Х. С. Вопросы истории и теории армянской монодической музыки, Л., 1958.

Лазарев В. Н. История византийской живописи. Т. 1—2, М., 1947—1948.

Ласкин Г. Ираклий. Византийское государство в первой половине VII в. Харьков. 1889.

Левченко М. В. История Византии. Краткий очерк. М.—Л., 1940.

Левченко М. В. Материалы для внутренней истории Восточной Римской империи V—VI вв.—Византийский сборник. М.—Л., 1945.

Липшиц Е. Э. Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX вв.—Византийский временник, 1952, т. 5. с. 49—72.

Лисициан С. С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа. Т. 1—2, Ер., 1958—1972.

Ломоури Н. Ю. Очерки из истории Картлийского (Иберийского) царства в III-начале IV вв. н. э. Тбилиси, 1975. (на груз. яз.).
Лукомский Г. К. Старинные театры, СПб., 1913.
Луконин В. Г. Завоевания Сасанидов на востоке и проблема кушанской обсолютной хронологии.—Вест. древней истории, 1969, № 2, с. 20—44.
Луконин В. Г. Культура сасанидского Ирана. М., 1969.
Луконин В. Г. Храм Анахиты в Кангаваре.—Вест. древней истории, 1977, № 2, с. 105—111.
Лурье С. Демокрит. Тексты, переводы, исследования. Л., 1970.
Манандян Я. А. Маршруты персидских походов императора Ираклия.—Византийский временник, 1950, т. 3, с. 133—153.
Манандян Я. А. Месроп Маштоц и борьба армянского народа за культурную самобытность. Ер., 1941.
Манандян Я. А. О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен (V в. до н. эры—XV в. н. эры). Ер., 1954.
Марр Н. Я. Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах.—Византийский временник, 1906, т. 12, с. 1—68.
Марр Н. Я. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием. (Арабская версия). СПб., 1905.
Маршак Б. И. К вопросу о восточных противниках Ирана в V в.—В сб.: Страны и народы Востока. М., 1971, вып. 10, с. 58—66.
Массон М. Е. Народы и области южной части Туркменистана в составе Парфянского государства.—Труды ЮТАКЭ, 1955, т. 5.
Массон М. Е. Некоторые новые данные по истории Парфии.—Вест. древней истории, 1950, № 3, с. 41—55.
Меликишвили Г. А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959.
Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X—XI веков. М., 1963.
Мкртумян А. Г. Борьба халифата за овладение главными кавказскими проходами.—Историко-филол. журнал, 1975, № 2, с. 209—214.
Мкртумян Г. Г. Грузинское феодальное княжество Кахети в VIII—XI вв. и его взаимоотношения с Арменией. Ер., 1983.
Мнацаканян С. С. Проблемы генезиса и типологии мемориальных памятников древней и раннесредневековой Армении.—Историко-филол. журнал, 1979, № 4, с. 84—96; 1980, № 1, с. 133—152.
Мнацаканян С. С. Рельефные изображения и символика Даниила в мемориальной пластике Армении раннего средневековья.—Вест. общественных наук/АН АрмССР, 1977, № 6, с. 48—64.
Мнацаканян С. Х. К вопросу о генезисе крестовокупольных храмов Армении и Византии.—Историко-филол. журнал, 1978, № 1, с. 225—240.
Мнацаканян С. Х. Об одном неизвестном типе сооружений древнеармянской архитектуры.—Изв. АН АрмССР. Обществ. науки, 1952, № 7, с. 95—105.
Мнацаканян С. Х., Оганесян К. Л., Саинян А. А. Очерки по истории архитектуры древней и средневековой Армении. Ер., 1978.
Мокульский С. С. История западноевропейского театра. Ч. 1. М., 1936.
Моммзен Т. История Рима. Т. 5. М., 1949.
Налбандян В. С. Егишэ. Ер., 1972.
Нейгебауер О. Точные науки в древности. М., 1968.
Новосельцев А. П. Генезис феодализма в странах Закавказья. М., 1980.
Новосельцев А. П. К вопросу об отражении истории Армении в сасанидских памятниках.—Кавказ и Византия, 1982, вып. 3, с. 21—28.
Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В. Пути развития феодализма (Закавказье, Средняя Азия, Русь, Прибалтика). М., 1972.
Орбели И. А. Багаванская надпись 639 г. и другие армянские ктиторские надписи VIII в.—Христианский Восток, 1913, т. 2, вып. I, с. 105—142.

Очерки по истории Византии. Под ред. и с предисл. В. Н. Бенешевича. Вып. 1. СПб., 1912.
Павловская А. И. Египетская хора в IV в. М., 1979.
Пахомов Е. А О сасанидских монетных знаках.—Докл. АН Азерб. ССР. 1945, т. 1, № 1, с. 44—46.
Периханян А. Г. Арамейская надпись из Гарни.—Историко-филол. журнал, 1964, № 3, с. 123—138.
Периханян А. Г. Древнеармянские востаники.—Вест. древней истории, 1956, № 2, с. 44—58.
Периханян А. Г. Сасанидский судебник. «Книга тысячи судебных решений». Ер., 1973.
Петрушевский И. П. Арабский халифат.—В кн.: История стран зарубежной Азии в средние века. М., 1970, с. 132—156.
Пигулевская Н. В. Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. М.—Л., 1946.
Пигулевская Н. В. Города Ирана в раннем средневековье. М.—Л., 1956.
Пигулевская Н. В. К вопросу о податной реформе Хосроя Анушервана.—Вест. древней истории, 1937, № 1, с. 143—154.
Пигулевская Н. В. Маздакитское движение.—Изв. АН СССР. Сер. истории и философии, 1944, т. 1, № 4, с. 171—181.
Пигулевская Н. В. Месопотамия на рубеже V—VI вв. н. э. Сирийская хроника Иешу Стилита как исторический источник.—Труды Ин-та востоковедения АН СССР, 1940, т. 31.
Пигулевская Н. В. Сирийские источники по истории народов СССР. М.—Л., 1941.
Ростовцев М. И. Новая греческая надпись из Эчмиадзина.—Христианский Восток. 1915, т. III, вып. III, с. 243—248.
Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М., 1982.
Саркисян Г. Х. Из истории городской общины в Армении (IV в. н. э.).—Вест. древней истории, 1955, № 3, с. 48—62.
Саркисян Г. Х. О двух значениях термина «дастакерт» в ранних армянских источниках.—В сб.: Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран. Сборник в честь 70-летия члена-корреспондента АН СССР Н. В. Пигулевской. М., 1967, с. 97—101.
Саркисян Г. Х. Тигранакерт. М., 1960.
Ставиский Б. Я. Кушанская Бактрия: Проблемы истории и культуры. М., 1977.
Стучевский И. А. Пальмира.—Вопросы истории, 1970, № 2, с. 211—218.
Тагмизян Н. К. Теория музыки в древней Армении. Ер., 1977.
Такайшвили Е. С. Обращение Грузии. Жизнь и известия о Багратидах. Хроника Месхийской псалтыри.—Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1900, вып. 28, с. 1—216.
Тер-Гевондян А. Н. Армения и арабских халифат. Ер., 1977.
Токарский Н. М. Архитектура Армении IV—XIV вв. Ер., 1961.
Токарский Н. М. Джрвеж—Вохджаберд. Ер., 1964.
Удальцова З. В. Идейно-политическая борьба в ранней Византии. М., 1974.
Успенский Ф. И. История Византийской империи. Т. 1, СПб., 1914.
Фрай Р. Наследие Ирана. М., 1972.
Халатьянц Г. А. Очерк истории Армении в связи с общим ходом событий в Передней Азии. М., 1910.
Халпахчьян О. Х. Архитектура Армении.—В кн.: Всеобщая история архитектуры. В 12 томах. Л.—М., 1966., т. 3, с. 197—299.
Халпахчьян О. Х. Гражданское зодчество Армении. М., 1971.
Чалоян В. К. Развитие философской мысли в Армении. М., 1974.
Чалоян В. К. Философия Давида Непобедимого. Ер., 1946.
Шифман И. Ш. История и культура Пальмиры.—В кн.: Пальмирский пошлинный тариф. Введ., пер. и коммент. И. Ш. Шифмана. М., 1980, с. 15—36.
Юзбашян К. Н. Тондракитское движение в Армении и павликиане.—Изв. АН АрмССР. Обществ. науки, 1956, № 9, с. 31—44.
Якобсон А. Л. Очерк истории зодчества Армении V—XVII веков. М.—Л., 1950.

Դ. ՎՐԱՑԵՐԵՆ

ა. ბოგვერაძე, ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიური განვითარება IV—VIII საუკუნეებში, თბილისი, 1979, 19—22.

საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბილისი 1973.

თამარ გამსახურდია, პიტიაშხის ინსტიტუტის საკითხისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია. „მაცნე", 1970, № 6, გვ' 61—68.

ლ. ჯანაშია, ლაზარ ფარპეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბილისი, 1962, 124—125.

ლორთქიფანიძე მარიამ, ქართლი V საუკუნის მეორე ნახევარში, თბილისი, 1879, 88—89.

ჯანაშია ნ. ს., „ეპისტოლეთა წიგნის" ცნობები მუშანიკის შესახებ, კრებული „მრავალთავი", ტ. VI, თბილისი, 1978, 166—189.

Դ. ՕՏԱՐ ԼԵԶՈՒՆԵՐՈՎ

Abetti G. The History of Astronomy. London, 1954.

Adontz N. Armenia in the Period of Justinian. The Political Conditions Based on the Naxarar System. Translated with partial revisions. A bibliographical note and appendices by Nina G. Garsoïan. Lisbon, 1970.

Adontz N. Etudes Arméno-Byzantines. Lisbonne, 1965.

Adontz N. Histoire d'Arménie. Les origines du Xe siécle au VIe (Av. J. C.). Paris, 1946.

Alfven H. How Should we Approach Cosmology?—В сб.: Вопросы физики и эволюции Космоса. Ер., 1978, с. 9—37.

Aslan K. Etudes historiques sur le peuple arménien. Paris, 1928.

Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluβ der christlich-palästinischen Texte. Bonn, 1922.

Baynes N. H. The Byzantine Empire. London, 1925.

Baynes N. H. Byzantine Studies and Other Essays. London, 1955.

Baynes N. H. The First Campaign of Heraclius against Persia.—The English Historical Review, 1904, v. 19.

Baynes N. H. Rome and Armenia in the IV Century.—The English Historical Review, 1910, v. 25.

Boissevain U. Ein verschobenes Fragment des Cassius Dio.—Hermes, 1890, Bd. 25.

Bury J. B. Date of the Battle of Singara.—Byzantinische Zeitschrift, 1896, Bd. 5, s. 302—305.

Chabot J. B. Synodicon orientale. Paris, 1902.

Charanis P. The Arménians in the Byzantine Empire. Lisboa, 1963.

Charanis P. Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century.—Dumbarton Oaks Papers, 1959, N 13, p. 25—44.

Chaumont M.—L. Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avènement des Sassanides à la conversion du royaume. Paris, 1969.

Christensen A. Sassanid Persia.—The Cambridge Ancient History, 1939, vol. 12, cap. 4.

Cuneo P. La basilique de Tsitsernakavank (Cicernakavank) dans le Karabagh.—Revue des études arméniennes. Nouvelle série, 1967, t. 4, p. 203—216.

Diehl Ch. Histoire du Moyen Age. T. 3, Paris, 1936.

Doig P. A. Concise History of Astronomy. London, 1950.

Doise J. Le partage de l'Arménie sous Téodose Ier.—Revue des Etudes Anciennes, 1945, t. 47. N 3—4.

Dulaurier Ed. Recherches sur la chronologie arménienne. Paris, 1859.

Encyclopaedia of Islam. A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples. 4 vols. and supplement. Leiden, 1913. 2nd ed. B. Leuis, C. Pellat and J. Schacht. Leiden—London, 1954.

Fattal A. Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam. Beyrouth, 1958.

Fischer G. Eine Sammlung von Abschwörungsformeln.—Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1906, Bd. 27.

Fischer J. Pappus und die Ptolameuskarten. Berlin, 1915.
Friedrich J. Der ursprüngliche bei Georgios ·Monachos nur teilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer.—Sitzungsberichte der philosophischen und der historischen Klasse der Akademie der Wissenschaften zu München, 1896, Heft I.
Garitte G. Documents pour l'Etude du livre d'Agathange. Città del Vaticano, 1946.
Garsoyan N. Quidam Narseus? A Note on the Mission of Nerses the Great.—Armeniaca, 1969.
Gelzer H. Die Alttäge der armenischen Kirche. Leipzig, 1895.
Ghazarian M. Armenien unter der arabischen Herrschaft bis zur Entstehung des Bagratidenreiches. Nach arabischen und armenischen Quellen. Marburg, 1903.
Ghirshman R. Le probleme de la chronologie des Kouchans.—Cahiers d'histoire mondiale, 1957, t. 3, N 3, p. 689—722.
Gibbon E. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. In 8 volumes. Vol. 5. London, 1838.
Goubert P. Byzance avant l'Islam. T. I. Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'Empareur Maurice. Paris, 1951.
Grégoire H. Pour l'histoire des églises Pauliciennes.—Orientalia Christiana, 1947, t. 13.
Grégoire H. Les sources de l'histoire des Pauliciens.—Bulletin de la classe des lettres et des scieuces morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique. 1936, sér. 5, t. 22.
Grousset R. Histoire de l'Arménie des origines a 1071. Paris, 1947.
Grumel V. La chronologie. Traité d'études byzantines pnblié par P. Lemerle. Paris, 1958.
Gutschmid A. Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroene.—Mém. de l'Acad. Imp. des sciences de St.—Petersbourg, 1887, ser. 7, t. 35, N 1.
Henning W. B. A Farewell to the Khagan of the Aq—Aqatārān.—Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1952, vol. 14, pt. 3, p. 501—522.
Hitti Ph. History of the Arabs from the Earliest Times to the Present. London. 1951.
Honigmann E. Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen. Bruxelles, 1935.
Honigmann E., Marick A. Recherches sur les Res Gastae Divi Saporis. Bruxelles, 1953.
Howsepian G. Mosaik mit armenischer Inschrift im Norden Jerusalem S.—Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, 1895, 18.
Khanzadian Z. Atlas de cartographie historique de l'Arménie. Courbevoie (Seine), 1960.
Khanzadian Z. Rapport sur l'unité géographique de l'Arménie. Atlas historique. Paris, 1920.
Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527—1453). München, 1897.
Laurent J. L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886. Nouv. ed. par M. Canard. Lisbonne, 1980.
Lebeau C. Histoire du Bas-Empire. Ed. Saint-Martin et Brosset. 21 vols. Paris, 1824—36.
Lehmann-Haupt C. F. Armenien einst und jetzt. Bd. I. Berlin—Leipzig, 1910.
MacDermot B. The conversion of Armenia in 294 a. D.—Revue des etudes armeniennes. Nouvelle serie, 1970, t. 7, p. 281—59.
Markwart J. Messina J. Die Entstehung der armenischen Bistümer.—Orientalia Christiana, 1932, vol. 27, N 2.
Markwart J. Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen. Wien, 1930.
Marquart J. Eranšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Berlin, 1901.
Marquart J. Untersuchungen zur Geschichte von Eran. H. 1—2. Göttingen—Leipzig. 1896—1905.
Minorsky V. Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene.—Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1944, vol. II, pt. 2, p. 243—265.

Moss H. The Formation of the East Roman Empire.—The Cambridge Medieval History, 1966, vol. 4.
Müller K. Geographi Graeci minores. Hildesheim, 1965.
Nöldeke Th. Aufsätze zur persischen Geschichte. Leipzig, 1887.
Ostrogorsky G. History of the Byzantine State. Oxford, 1956.
Pernice A. L'Imperatore Eraclio. Firenze, 1905.
Schmid J. M. Reden und Lehren des heiligen Gregorius Erleuchters Patriarch von Armenien. Regensburg, 1872.
Stein E. Histoire du Bas-Empire. T. 2. De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (527—565). Paris—Bruxelles—Amsterdam. 1959.
Stein E. Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches vornehmlich unter den Kaisern Justinus II. und Tiberius Constantinus. Stuttgart, 1919.
Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa. Wien, 1918.
Strzygowski J. Des Etschmiadzin—Evangeliar. Wien, 1891.
Ter-Minassiantz E. Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Leipzig, 1904.
Topdschian H. Armenien vor und während der Araberzeit.—Zeit. für arm. Phil. Marburg, 1903.
Toumanoff C. Studies in Christian Caucasian History. Georgetown, 1963.
Toumanoff C. The Third-Century Armenian Arsacids. A chronological and genealogical commentary.—Revue des études arméniennes. Nouvelle série, 1969, t. 6, pp. 233—281.
Tournebize Fr. Histoire Politique et religieuse de l'Arménie depuis les origines des Arméniens jusqu'à la mort de leur dernier roi (l'an 1393). Paris, 1900.
Tritton A. S. The Caliphs and their non-Moslim Subjects. London, 1930.
Vasiliev A. Byzance et les Arabes. T. 1—2. Bruxelles, 1935.
Wellesz E. Byzantine Music.—Proceedings of the Musical Association, 1932, 1.
Ziegler K. H. Die Beziehungen zwischen Rom und Partherreich. Wiesbaden, 1964.